﴿الجزء الثاني﴾

من شرح التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود وعليه التلويح للإمام سعد الدين التفتازاني

وحاشية الفنري على التلويح

وحاشية ملا خسرو وعبد الحكيم عليه أيضا

﴿تنبيه﴾

قد قدمنا في أول صلب الصحيفة التلويح ويليه حاشية الفنري ثم يليه حاشية ملا خسرو وحاشية عبد الحكيم مفصولا بينهما بجدول وفي أول الهامش شرح التوضيح على التنقيح ويليه حاشية المرجاني مفصولا بينهما بجدول

﴿الطبعة الأولى﴾

بالمطبعة الخيرية

لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب

سنة ١٣٢٢

هجريه

بسم الله الرحمن الرحيم

*(التقسيم الرابع * فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة أن الحكم فى المنطوق لاجله دلالة) اعلم أن مشايخنا رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب أن يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فأقول الذى فهمت من كلامهم ومن الامثلة التى أوردوها لهذه الدلالات أن عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على أحد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة أن يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا

(قوله التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصروها فى عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ماذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم اما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ماذكره المصنف أن المعنى الذى يدل عليه النظم اما أن يكون عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر أولا يكون كذلك والاول اما أن يكون سوق الكلام له فتسمى دلالته عليه عبارة أولا فاشارة والثانى ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه أن الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة أصلا والتمسك به فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وقد يحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما أن يدل بطريق العبارة أو الاشارة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

التقسيم الرابع فى عبارة النص قيل العبارة فى اللغة تعبير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أى فسرتها أطلقت على الالفاظ الدالة على المعانى لانها تفسر ما فى الضمير الذى هو مستور وهى ههنا كنظائرها اسم للدلالة كما يصرح به ثم ليس المراد بالنص ههنا ما مر فى التقسيم الثالث أعنى الذى يقابل الظاهر والمفسر والمحكم لان التمسك فى اثبات الحكم بكل منها استدلال بعبارة النص بل المراد به كل لفظ فهم منه المعنى يسمى به اعتبار الغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص ثم الاضافة فى عبارة النص ونظائرها بمعنى اللام والضمير البارز فى حصروها عائد الى دلالة لا الى كيفية لئلا يلزم تقدير المضاف فى قوله فى عبارة أى فى كيفية عبارة (قوله على ماذكره القوم) قول المصنف وجب أن يحمل كلامهم على الحصر يشعر بأن وجه الضبط غير مذكور فى كلام القوم صريحا فلو صح ذلك يحمل قول الشارح على

أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف أن تفسير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من أمثلتهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه أن كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أورد أمثلة أخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة أن الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت أجزائه ولوازمه ثم ههنا أبحاث الاول أن كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق له ههنا ما ذكره فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به فى قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة فى اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا والى أجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربا وفى كلام بعض الاصوليين أن معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد فى آية النكاح أو غير أصلى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله

ما ذكره القوم على ما ذكروه من تفسيرها كيلا يدل على أن وجه الضبط نفسه مذكور فيه (قوله وكان كلام القوم الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى أنه لا يلزم على المصنف الا ايراد أمثلة القوم وقوله لزمه بيان أن كلا من الموضوع الخ بعيد جدا بل أراد أن يفصل ما أجمله القوم من الموضوع له وجزئه ولازمه (قوله كلام المصنف مشعر الخ) قيل فعلى ما أشعر به كلامه يلزم أن لا يوجد تفرقة بين الظاهر والاشارة وكذا بين النص والعبارة قال بعض الفضلاء سميت الاشارة اشارة لانه لا يفهم من نفس الكلام بغير تأمل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر فان الظاهر وان كان غير مسوق له الكلام كالاشارة الا أنه يفهم بنفس السماع ولكن الفرق بين عبارة النص وبين النص عسير جدا لان كل واحد منهما سيق له الكلام فيصدق تعريف أحدهما على الآخر والاشتراك فى الحد يوجب الاشتراك فى المحدود والتمييز بينهما بالاعتبار وهو أن النص تصرف فى الكلام لكن من جهة المتكلم وفى العبارة أيضا تصرف فى النظم لكن من جهة المستدل والتغاير بالاعتبار كاف فى الفرق بينهما انتهى كلامه وأنت خبير بان الفرق بما ذكر بين الظاهر والاشارة لا يتأتى على ما ذكره المصنف من تجويز كون الثابت بالاشارة نفس الموضوع له أو جزؤه (قوله اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع الخ) قال الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى اتفق أئمة الاصول على أن الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص فعلى هذا يكون ما ذكره المصنف من الآية الكريمة اشارة الى الموضوع له والى أجزائه مخالفا لما اتفقوا عليه لانه ظاهر فى الموضوع له وفى أجزائه بلا شبهة (قوله وفى كلام بعض الاصوليين الخ) اعترض عليه بانه يقتضى أن لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا أصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا التى بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الائمة وقد تقرر فى كتب المعانى أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا أصلا لا يعتد به قطعا على أن كثيرا من الاحكام تثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعى بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم أصلا ظاهر

قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيأ فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيأ فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى أن الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ لا يشاركه أحد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها

تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الثاني أن الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزأه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولا خفاء في أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث أن الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة أن الحكم لاجلها مما لا صحة له أصلا الرابع أن الجزم بأن الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لأن الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين

بالطلاق فالصواب ما اختاره المصنف (قوله الثاني أن الثابت الخ) أجيب عنه بأن اللازم المتقدم الى المتقدم والمتأخر هو اللازم لا بواسطة علة الحكم فلا ينافي كون الثابت بالدلالة أيضا لازما لكن بواسطتها (قوله الثالث أن الثابت الخ) يمكن أن يقال المراد بفهم اللغوي ذلك المعنى أن لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية كما في المعاني القياسية المستنبطة فبعد ما لم يتوقف عليها يكون معدودا من مفهومات اللغوي سواء فهمه بادي التأمل أو بعد امعان النظر فيه أما اذا لم يفهمه بعض الماهرين في اللغة وان أمعن في التأمل فذلك لا يكون الا لتوقف فهمه على مقدمة شرعية وقد يجاب أيضا بأن ورود السؤال مبني على أن الامثلة التي ذكرها من دلالة النص وفيه منع أشار اليه المصنف بعد هذا قبيل أمثلة المقتضي بقوله واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس وفيه نظر لأن وجوب الحد في اللواطة اذا لم يثبت بدلالة النص يكون بالقياس اذ لا ثالث لهما كما دل عليه قول المصنف بدلالة النص أم بالقياس وقد تقرر عندهم أن العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس وقد صرح به المصنف في تحقيق تعريف أصول الفقه (قوله كوجوب الكفارة الخ) فانه ثابت بدلالة نص الحديث النبوي باتفاق الحنفية حيث أوجبها عليه السلام على أعرابي وطئ امرأته في نهار رمضان فالعلة فيه عندنا هتك حرمة الصوم وهو موجود في الاكل والشرب فتجب الكفارة فيهما أيضا ولما لم يظهر عند الشافعي مع كونه من الماهرين في اللغة أنه العلة لم يحكم بوجودها فيهما وقد يجاب عنه بأن كون العلة بحيث لا يفهم كثير ممن ذكر أن الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في أن تعلق الحكم أعني وجوب الكفارة بنفس الجناية على الصوم أو بالجناية المقيدة بالوقاع ورد بأن الاشتباه في غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان بمجرد افساد الصوم لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان بافساده بالوقاع لم يجب (قوله والحد في اللواطة) أي كوجوب الحد فيها عند الامامين بدلالة نص ورد في الزنا كما يجيء تفصيله (قوله الرابع الخ) قد يتكلف في الجواب عنه بأن مراد المصنف بقوله اذ الدلالة انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع هو دلالة النص لا مطلق الدلالة كما يدل عليه سوق الكلام فان المراد بالفهم وعدمه فهم أن الحكم في المنطوق لاجل العلة الموجودة في معنى النص وعدم فهم الحكم في المنطوق فلا يرد الاشكال بالثابت

قال (الثالث أن الثابت بدلالة النص الخ) أقول قال أعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت وأهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه

وهو الاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزؤه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وأيضا الى جزئه وهو أن النسب الى الآباء الى آخر ما ذكر في المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى أجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم جعلوا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء

(قوله رجحان المتبوع) قيل عليه لا نزاع في ذلك اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا كارادة التابع فقط بمعونة القرينة وأنت خبير بأن الدلالة اللفظية هي الفهم الحاصل من العلم بأن اللفظ موضوع لمعنى كذا بالوضع أو بالاستعمال

وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا أن يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها أما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التي هي أصل بالنسبة الى المعلول فيحسن أن يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن أن يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء وأما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم فى شئ أى دلالة اللفظ على الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب والضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة فى المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر فى هذه الاربع أن المعنى ان كان عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد فى هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة أصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم أحد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى فى القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح فى هذا الموضع ولم يسبقنى أحد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقنى فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق (كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاقهم من الغنيمة اوهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما

بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفى أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع معاينتهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك أن المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان أو غيره بينا كان أو غير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا أطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله وانما جعلوا كذلك) أى انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى أنه يجب أن يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان أعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطرد لكليته أقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وأيضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن أن يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن أن يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن

اشارة النص وبان المراد يفهم كل من يعرف اللغة فهمه ولو بعد امعان النظر فعدمه لقصور فى الامعان لا يضر (قوله ولهذا خفى أقل مدة الحمل الخ) فان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله عز من قائل وفصاله فى عامين اشارة الى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر لانها الباقية من العامين (قوله وتحقيق ذلك الخ) يعنى أن المصنف خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين (قوله بدل من قوله تعالى لذى القربى الخ) لا من قوله تعالى للرسول وما عطف عليه فان الرسول عليه السلام لا يسمى فقيرا ثم الابدال مما ذكر عند من لا يعطى أغنياء ذوى القربى وأما عند من يعطيهم فالابدال مما بعده أو يخص الغنى بغنى بنى النضير (قوله لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال) لان الفقير ضد الغنى وهو

السلام اعتق رقبة فقال لا أملك الا رقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل جاءنى ما جاءنى الا من الصوم فقال عليه الصلاة والسلام أطعم ستين مسكينا فقال لا أجد فاراد بمعنى النظم معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتق رقبة صم شهرين متتابعين اطعم ستين مسكينا وبالعلة هتك حرمة الصوم وبالمنطوق افساد الصوم بالجماع وقوله كوجوب الكفارة الخ مثال الثابت بدلالة النص فان عليه وجوب الكفارة فى الجماع لما كانت عند الهتك لو وجدت فى الاكل والشرب حكمنا

تخلفوا فى دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى أن النسب الى الآباء
والى أن للاب ولاية تملك ماله ٦ لانه نسب اليه بلام الملك) فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص اماله بأبيه على قدر الامكان
وتملك الولد غير ممكن لكن
تملك ماله ممكن فيثبت هذا
(والى انفراده بالانفاق
على الولد اذ لايشاركه
أحد فى هذه النسبة فكذا
فى حكمها والى أن أجر
الرضاع يستغنى عن
التقدير) لانه تعالى
أوجب على الاب رزق
أمهات الاولاد من غير تقدير

السبيل فقيرا فى اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار وأموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتباسهم وانقطاع أطماعهم عن أموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك أجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لايملكونهم بالاستيلاء لا عن أموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو أن المعتبر فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلف هذا الرجل أبوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا أكرم الرجل الذى خلفه أبوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل حال استحقاق القاتل سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال أيضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولانسلم أنه جزء لعدم ملكهم شيأ ما بل لازم متقدم لانه يجب أن يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر أن الثابت بالاشارة لايجب أن يكون لازما متأخرا (قوله

من علاقة المال لايجرد من يقرب منه فان المكاتب قد يكون فى يده أموال وليس غنى ولذا لاتجب الزكاة عليه (قوله اشارة الى زوال ملكهم) اعترض عليه بان زوال ملكهم انما فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم وأموالهم وأما المفهوم من اطلاق الفقراء عليهم فهو عدم ملكهم (قوله عن أنفس المؤمنين الخ) قال ابن عباس رضى الله عنه المراد نفى السبيل فى الآخرة قال السدى المراد نفى الحجة (قوله وههنا بحث) الى قوله لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم أجيب عنه بان ثبوت الملك حال مروع الكفار فى اخراجهم لا حال تحقق الاخراج وهو مراد من يقول بان الاضافة مجاز وهذا القدر كاف فى تحقق المجاز ويؤيده أن نظم الآية الكريمة يفيد تعليل استحقاقهم الغنيمة بالاخراج على ما يفهم من ترتب الحكم على الموصول والصلة ومن البين أن علة استحقاقهم السهم هو الاخراج التام من الديار والاموال وأما حين تلبسهم بالاخراج فليس فيه استحقاق السهم فقوله لانها كانت ملكا لهم غير تام (قوله وفيه نظر الخ) أجيب عنه بان المراد بزوال ملكهم عنه لازمه وهو أن لايملكوه بدليل قوله بحيث لايملكون

بوجوبها فيهما ولما لم يظهر هذا عند الشافعى لم يحكم به وأجيب عنه بان كون العلة بحيث لايفهم كثير من ذكر أن الحكم فى المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها فى غير المنطوق مثلا معنى الجناية فى قصة الاعرابى مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه فى أن تعلق الحكم أعنى وجوب الكفارة بنفس الجناية على الصوم أو بالجناية المقيدة بالوقاع أقول فيه بحث لان الاشتباه فى غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه فى المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابى ان كان لمجرد افساد الصوم لزم وجوبها

فلا يمكن أن يكون قرينة
صارفة عنه ومما أورده
أصحابنا على ذلك أن
الموضوع له بمنزلة المحل
للفظ والشئ الواحد فى
حالة واحدة لايكون
مستقرا فى محله ومتجاوزا
عنه وقيل عليه لامعنى
لاستعمال اللفظ فى
المعنى الا ارادته عند
اطلاق اللفظ من غير
تصور استقراره وحلوله
وربما لانقول بالحلول
حقيقة بل بمنزلة الحل فلا
يتصور ذلك فهذا وجه
اقناعى يفيد الظن الذى
يكفى فى مثل هذا المقام
ومنه أنه يلزم ارادة
الموضوع له لكونه موضوعا
وعدم ارادته للعدول
عنه الى المعنى المجازى
وهو محال وقيل عليه
لانسلم أن ارادة الثانى
توجب العدول عن الاول
لجواز دخول كل منهما
تحت الارادة وربما استفدت أن المعنى الحقيقى اذا توجهت النفس الى ارادته فلا يمكن لها أن تلتفت فان
التفت المعنى المجازى فى هذا الآن لبساطتها وعدم الوحدة الجامعة بينهما ومنه أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز

فان أراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان أراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى أن الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى أن الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به) وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة (لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فأقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة) أي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة (لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب أن تصير العين كفارة وذلك بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة

فان أراد) أي الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء أجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان أراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء أجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على أن هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات (قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما) أي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام أكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني أي جعلته آكلا وأما نحو أطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط أنه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمليكا أو اباحة ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طاعما أي آكلا ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أي بالاطعام (التمليك) يعني كان ينبغي أن لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا أنه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لقضاء حاجة الاكل فأقيم التمليك مقامها أي مقام حوائج المساكين كلها بمعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك (قوله فوجب أن تصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة أو التمليك قلت نعم الا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر

وفيه بحث لان الاصوليين جعلوا ما ثبت بالاشارة في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية زوال ملكهم عما خلفوا ولا احتياج الى جعل الزوال بمعنى عدم ملكهم ما خلفوا ولا يفهم من ظاهر اطلاقاتهم انهم أرادوا به ذلك فلا يصح دعوى المصنف أن الثابت بالاشارة يجب أن يكون لازما متأخرا وانه أخذ هذه التعريفات من أمثلتهم واطلاقاتهم فان اطلاقهم في هذه الآية يدل على عدم وجوب ذلك فليتأمل (قوله وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الخ) على الوارث عطف على قوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما تفسير للمعروف معترض بينهما فكان المعنى وعلى وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة أي ان مات المولود له لزم على وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها بالشريطة التي ذكرت من المعروف وبحسب الضرورة وقيل هو وارث الصبي الذي لو مات الصبي ورثه (قوله والمذكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام) رد على الحنفية في استدلالهم بهذه الآية الكريمة على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز التمليك بطريق الدلالة وحاصل الرد أن الاعطاء بحسب اللغة يعمهما فلا وجه للفرق بطريق الثبوت وفيه بحث لان ما ذكر في كتب اللغة من أن الاطعام اعطاء الطعام لا يدل على الترادف اذ قد صرح الشارح نفسه في تهذيب الاصول بانها مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها اللهم الا أن يقال الاصل مساواة المفسر للمفسر بل اتحادهما فلا يحمل على عمومه الا اذا عرف مفهوم المفسر وحده وههنا لم يعرف لان الطريق اليها نقل الثقات ونقل كتب اللغة يدل على اتحادهما (قوله ليست في وسع العبد) قيل فيه منع لان معناه تسليط المسكين في الاكل والشرب وان كان لافادة بالوقاع لم يجب فتدبر

الافتقار اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات قيل عليه ان استغناء الحقيقة لا ينافي افتقار المجاز ورد بان اللفظ في المجموع مجاز بشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون مرادا وغير مراد فان قيل له الموضوع له هو الحقيقي وحده والقرينة تجب على أنه وحده ليس وهذا لا ينافي كونه داخلا تحت المراد أجيب بان الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفائها انتفاؤه والا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له والا فلا مجاز ومنه أن اللفظ بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين وهو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك

نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور فى كفارة الاطعام أيضا هو العين لان قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطفا على محل من أوسط لا على اطعام فيلزم أن يشترط فى الطعام أيضا التمليك قلت يحتمل أن يكون وصفا لمحذوف أى طعاما من أوسط على أنه مفعول ثان لاطعام أو نصب بتقدير أعنى ولا جهة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل أعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا الى التقدير أى اطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعوم من أوسط ما تطعمون أهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى أهليكم وأيضا فى العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغى أن يكون كسوتهم فى موقع البدل من اطعام ولا خفاء فى أنه غلط

على الطعام حتى صار طاعمه وعرى وسعه وبوسع فعارض بان التمليك بمعنى جعل الغير مالكا كالبس ووسعه أيضا لتوقفه على القبول من جهة المملك منه واذا تعذرت الحقيقة ينبغى أن يصار الى أقرب المجازات وذلك فيما قلناه لان مرادنا من الاباحة التمكين من الاكل بشرط ايصال الاكل به وهو قريب من حقيقة الاطعام وبه يتأدى الواجب فلا معنى لاشتراط التمليك زيادة عليه (قوله وذلك فى تمليكه) لان اضافة الوجوب الى العين وان قدر الفعل المناسب كالايتاء تستدعى مبالغة فى اختصاصها بالوجوب كاضافة التحريم اليها وهو بالتمليك كما فى الزكاة ولان التكفير يقتضى زوال ملك المكفر ليتم الاثر جابرا له واندفاع الحاجة للفقير به وذا بالتمليك ههنا لا بالاعارة وفى الطعام بالاباحة فلا حاجة الى الزيادة ولم يمكن الحاق الاعارة به ههنا لنقصانه فى ذلك بخلاف الحاق التمليك بالاباحة ثمة (قوله يحتمل أن يكون وصفا لمحذوف الخ) قال فى حواشى الكشاف فان قيل ههنا وجه ظاهر وهو عطفه على اطعام وجعل من أوسط صفة اطعام على ما هو الظاهر أو صفة مصدر محذوف أى اطعاما من أوسط أو مفعولا به أى طعاما من أوسط فما الباعث على الوجه المتعسف المتكلف أجيب بانه اختار ذلك لتكون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين متلائمة اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب أن يعتبر فى جانب الاطعام المطعوم بخلاف الاعتاق فانه جنس آخر فليكن باسم المعنى أعنى التحرير ومن حاول رد الكل الى نهج واحد ذهب الى أن التقدير اطعام أو الباس كسوة (قوله ويفتقر أيضا الى التقدير) أى اطعام من أوسط ما تطعمون فيه بحث لان التقدير انما يلزم اذا جعل ما موصولة لئلا يلزم كونه بدل الغلط وأما اذا جعلت مصدرية فلا وبهذا يظهر أنه على تقدير الابدال لا يلزم كون المذكور فى كفارة الاطعام أيضا هو العين على ما زعم أولا اللهم الا أن يقال اعتبار الاوسط انما هو فى المطعوم وأما اعتباره فى نفس الاطعام فلا معنى له الا باعتبار المتعلق فليتأمل (قوله ولا خفاء فى أنه غلط) يعنى لو كان كسوتهم فى موقع البدل من اطعام يكون بدل غلط اذ لا وجه لجعله بدل اشتمال لعدم الملابسة المصححة وبدل الغلط لا يقع فى كلام الله تعالى أجاب عنه فى حواشى الكشاف بانه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الانتساب الى ما نسب اليه المبدل منه

والعاريه بل كما كتب ... صين ثوبا واحدا فى آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على أنه ملك لاحدهما عارية للآخر وقيل عليه ان عدم جواز استعمال الثوب الواحد بطريقين شرعا أو استحالة حصول الجسمين فى مكان واحد لا يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ورد بانه توضيح وتمثيل للمعقول بالمحسوس وهو يكفى فى مثل هذا المقام وأنت اذا تذكرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبهت على عدم ورود هذا الايراد (قوله معتق المعتق مع وجود المعتق) قال محمد رحمه الله فى الجامع الكبير لو أن عربيا لا ولاء عليه أوصى بثلث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف كان النصف الباقى مردودا الى الورثة ولا يكون لموالى مولاه لان الحقيقة أريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز (قوله لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل) قيل عليه بل هو حقيقة فى المعتق مطلقا وانما المجاز فى النسبة فولاء زيد مثلا حقيقة فى معتقه بالمباشرة مجاز فى معتق معتقه بالسببية (قوله ولا يراد غير الخمر لعلاقة) فى مخامرة العقل فلا يجب فيه الحد من أوجبه فبدليل آخر من سنة أو غيرها ولا اجماع مع خلاف أبى حنيفة ومن وافقه (قوله لان

لا

الوطء وهو المجاز مرادا اجماعا) قيل عليه لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه لان المراد هنده المس باليد ولا يجيز تيمم الجنب الا أن يراد اجماع من بعد الصحابة بل الائمة الاربعة وفيه أن الشافعى حملها على المس باليد وجوز

(على أن الاباحة في الطعام تتم المقصود) أى سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح يتم بها المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل (وأما دلالة النص

لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شئ واحد كما اذا قلنا أعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره (قوله على أن الاباحة) جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن أمثلة الاشارة قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل قال وفيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل

جعله في حكم المنهي ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله اذ لا تحصل الملابسة الخ) وذلك لان الملابسة المعتبرة في بدل الاشتمال عند أرباب التحقيق أن يكون المبدل منه دالا على البدل اجمالا ومبيناله بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة الى ذكر الثاني منتظرة له فيجيء الثاني ملخصا لما أجمل الاول مبيناله ولا يكفي فيه تحقق الملابسة بغير الكلية والجزئية كما زعمه ابن الحاجب ومن البين أن مجرد الاضافة الى شئ واحد لا تفيد تلك الملابسة (قوله الى جواز النية بالنهار) قيل قصد الصوم قصد الفعل فلا بد من تقدمه عليه فتقدم النية على الصوم ضرورة وليس بشئ لان النية هنا قصد جعل الامساك العادي عبادة وذا يمكن أن يقارنه لا قصد ايجاده فان وجوده لا يتوقف عليه (قوله لان الاصل اقتران النية بالعبادة) فيه بحث لان سياق كلامه يشعر بانه اعتبر التراخي أولا بالنسبة الى نفس الصوم

قال (والحد في اللواطة) أقول أى كوجوب الحد في اللواطة عند الامامين رحمهما الله تعالى لكونها في معنى الزنا لانها قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى دون الامام لانها ليست في معناه اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب بل يعذب بالاحراق بالنار في رواية وهدم الجدار في رواية والتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار في رواية رضي الله عن راويها وعن ناقلها قال (كانفراد الاب بالانفاق) أقول فان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع أوجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة أى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على المولى بلا مشاركة أحد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه أقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فانه في المقام الخطابي يفيد التخصيص فتدبر قال (واستغناء أجر الرضاع عن التقدير) أقول فان في قوله تعالى فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن بالمعروف واشارة الى أن أجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا تحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن فانه تعالى أوجب أجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كانت مجهولة الصفة والتقدير كما قال صلى الله عليه وسلم لهند خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف قال (ولهذا تخرج أقل مدة الحمل الخ) أقول فان في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله وفصاله في عامين اشارة الى ان أقل مدة الحمل ستة أشهر لانها الباقية من العامين قال (وتحقيق ذلك الخ) أقول يريد ان المصنف رحمه الله خلط الاصطلاحين وهذا كلامه على اصطلاح المنطقيين قال (في اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار وأموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم الخ) أقول فيه بحث لان زوال الملك انما فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم وأموالهم والمفهوم من الفقراء هو عدم الملكهم وسيأتي زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قال (وفيه نظر لان الثابت بالاشارة الخ) أقول تحقيق المقام ان زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوا

تيمم الجنب بدليل آخر من نحو ما روى انه عليه السلام قال الجنب عليك بالصعيد فانه يكفيك بل هو مخالف لاجماع الصحابة على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو المس باليد فلا يحصل ذلك قيل عليه ان ذلك ليس بمخالف للاجماع وانما يكون ذلك لو رفع أمرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته ورد بان مثله خرق الاجماع عند الخلافيين جريا على أن السكوت فيما تعم به البلوى بيان سيما في الصحابة على أن عدم قولهم بالعدم ممنوع قال بعض المحققين قوله تعالى أو لامستم النساء مراد به الجماع مذهب جماعة من الصحابة منهم ابن عباس رضي الله عنهم وكونه مرادا به المس باليد قول جماعة آخرين ورجحنا قول الطائفة الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى أفاض ببيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فتبين أنه الغسل ثم شرع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط

وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب

اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا أنه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين ان أبا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وأيضا ينبغى أن يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها فى أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بان تتصل به أو حكما بان تحصل فى الليل وتجعل باقية الى الآن (قوله وتسمى فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى فيما تنسمت من مراده بما تكلم وقد

أعنى الامساك ثم أخذ منه جواز تراخى النية بناء على أن الاصل اقتران النية بالعبادة ومن البين أن الاول ليس بمراد والظاهر أن التراخى عند القائل به فى اتمام الصيام الى الليل لا فى نفس الصيام (قوله وهو اسم للركن لا للشرط) قيل لا نسلم أن النية شرط بل ركن وجواز الفصل بالمنافى ثبت على خلاف القياس ولو سلم فهو اسم للركن المقارن للشرط فاذا تأخر الركن بمقتضى كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة على أن اتمام الاتيان به تاما كاملا على ماذكر صاحب الكشاف فى أتموا الحج وذلك بالاركان والشرائط وبهذا يندفع أيضا ما يقال من أن تأخر المجموع لا يستلزم تأخر كل جزء وقد يناقش فى أن اتمام الصوم هو الاتيان به تاما بل هو جعله وتصييره تاما وذلك يقتضى سابقة الشروع ولا وجوب للامساك قبل تبين الفجر فتعين وجوب النية فيكون فى الآية دلالة على وجوب النية بالليل كذا فى حواشيه على الكشاف وهو مبنى على أن ثم فى الآية للتعقيب لا للتراخى الاتمام اذلو اعتبر تراخى الاتمام من تبين الفجر أو انقضاء الليل لم يكن ذلك الا بالنظر الى الجزء الثانى من الفجر أو بعده فتقدم الشروع فيه يتحقق بالشروع فى أول جزئه فمن أين يلزم وجوب النية بالليل فتأمل (قوله وأيضا ينبغى أن يوجد الخ) قال الشارح فى شرح الكشاف أشار أبو جعفر الى دفعه بقوله بعد تبين الفجر يعنى لما أباح الاكل الى تبين الفجر وقال ثم أتموا أى بعد التبين علم أنه لا يكون الا فى الجزء الثانى ومبنى ذلك أن انقضاء الليل لا يكون الا بتبين الفجر لان الشئ انما ينقطع بضده وهو ممنوع بل الانقطاع قبل التبين أعنى قبل دخول أول جزء من النهار لكن لا يعلم الا بالدخول وفرق بين تحقق الشئ والعلم بتحققه وقد يدفع أيضا بان كلمة ثم للتراخى دون التعقيب وليس بشئ للقطع بلزوم الصوم عقيب انقضاء الليل وتبين الفجر من غير تراخ لا يقال نترك تراخى الامساك ضرورة ونعمل بتراخى النية لانا نقول بل يترك التراخى بالكلية حذرا الجمع بين الحقيقة والمجاز والفصل بين العبادة والنية (قوله أو حكما بان تحصل الخ) فيه بحث لانه يدل على عدم

من ديارهم وأموالهم فان زوال ملكهم عن أموالهم وان كان مدلولا مطابقيا لكنه لم يسق له فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا بآخره وكانت الصلة مما يجب أن يعلم قبل التكلم اعتبر أولا زوال ملكهم ثم أطلق عليهم الفقراء وأشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متأخر بحسب مدلول الكلام فليتأمل قال (لكن للخصم أن يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار الخ) أقول الجواب عن الاول انا لا نسلم انه اسم للركن لا للشرط لكن للركن المقارن بالشرط فاذا تأخر الركن بمقتضى كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة وعن الثانى اما بقلب الكلام ونقول ينبغى أن يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى بعد جزء بل أجزاء من النهار بمقتضى كلمة ثم ولكن لا يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها فى أول جزء من النهار حقيقة بأن تتصل به أو حكما بأن تحصل فى الليل ويجعل ما فيه

أولامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الآية ولفظ لامستم مستعمل فى الجماع فيجب حمله عليه ليكون بيانا للحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ماذهبوا اليه من كونه باليد ويدل عليه من السنة ما فى صحيح مسلم من مس عائشة رضى الله عنها قدميه صلى الله عليه وسلم حين طلبته لما افتقدته ليلا وهما منصوبتان فى السجود ولم يقطع صلاته لذلك وعنها انه كان يقبل بعض نسائه فلا يتوضأ رواه البزار فى مسنده باسناد حسن وأخرج الدارقطنى رحمه الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج الى الصلاة ولم يتوضأ قال عروة فقلت لها من هى الا أنت فضحكت (قوله فى المولى الاسفل) أى المعتق على بناء المفعول والمعتق على بناء الفاعل وذلك عرف مستمر بين علمائنا وغيرهم (قوله فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا) قيل عليه معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا أو كيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم الارادة ولهذا عدل المصنف فى تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا فاذا أريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا تسمى

لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) أى المعنى الذى يفهم منه أن التأفيف حرام لاجله وهو الاذى (موجود فى الضرب بل أشد وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه) أى على الرجل (نصا وعليها) أى على المرأة (دلالة) لان المعنى

الذى يفهم موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم وهى مشتركة بينهما (ووجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما

تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نبه بالمثالين على أن الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه أن الشافعى رضى الله عنه مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم أن الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قبل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لاتحاد كفارتهما

جواز الصوم اذا لم تتصل النية بأول جزء من أجزاء النهار حقيقة أو حكما وليس كذلك عند الحنفية بل يجوز اذا حصلت فى أكثر النهار اقامة للاكثر مقام الكل (قوله لحن الخطاب) اللحن فحوى الكلام ومعناه قال الله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول واللحن الفطنة وفى الحديث لعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض (قال المصنف لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) قال صاحب الكشف واعلم أن الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف أن المقصود من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا أمر بقتل ملك منازع لا تقل له أف ولكن اقتله لكون القتل أشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف ثم ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فالدلالة قطعية وان احتمل أن يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية (قوله نبه بالمثالين الخ) يريد انه حصل التنبيه على ذلك بالمثالين اللذين ذكرهما وهذا لا ينافى حصول التنبيه بالامثلة الاخر فلا يرد عليه اعتراض صاحب الترجيح بانه عدل عن سائر الامثلة فقال بالمثالين (قوله لم يفهم أن الكفارة لاجل الجناية على الصوم) أجاب عنه صاحب الترجيح بانا لا نسلم أن الشافعى لم يفهم ذلك بل زاد عليه اجتهاده بتخصيصها بفعل الرجل ونحن نقول فعل الرجل ليس له أثر فى كون الفعل جناية وانما الاثر لكونه جناية على الصوم فيشترك فيه فعل الرجل والمرأة وأنت خبير بانه اذا زاد عليه اجتهاد ما ذكره لم يكن فاهما ان الكفارة لمجرد الجناية على الصوم وهو المراد بالنفى (قوله بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها) فيه بحث لانه معارض بفساد صوم الرجل أيضا بمجرد دخول حشفته فى جوفها ثم قيد الحشفة ليس بشرط فى المرأة حتى اذا أدخل اصبعه فى جوفها يفسد بخلاف الرجل فانه اذا ادخل اصبعه فى جوفها لا يفسد صومه لكن هذا الفرق لا يفيد فيما نحن فيه (قوله بل الجناية بالوقاع التام) فيه نظر لان شرط الجماع التام يوجب أن لا تجب الكفارة اذا لم يكن جماع تام مع انها تجب بنفس ادخال الحشفة عمدا (قوله ولهذا سكت النبى صلى الله عليه وسلم) فيه بحث لان سكوته من جهة أن الاعتراف بافساد صوم غيره لا يكون معتبرا فى الشرع لاحتمال أن لا تعترف المرأة بذلك ويمكن أن يجاب بان اعتراف الزوج وان لم يكن معتبرا فى حق المرأة الا أن الظاهر على تقدير وجوب الكفارة عليها أن يرسل اليها بانه لو صح ما ذكره زوجك فكفرى أنت أيضا كما أرسل عليه السلام أنيسا فى حديث العسيف الى المرأة كما سيأتى

الآن أو تقارن باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر

ورد بان المراد من قولهم انهما لا يرادان بالذات وأما ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للحقائق وكونها لازمها فليس يجمع بينهما فى الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع لجميع الصفات فيعمل فى الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك فى الشرعيات كالهبة بشرط العوض والاقالة تسميان بيعا لانهما من لوازمهما وكشراء القريب يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكذا ما نحن فيه معناه نذر أطلق عليه وموجبه يمين قصد معه أو بدونه لكنه لا اطلاقا للصيغة عليها وارادة لها قصدية بل للزوم والتبعية (قوله ووقع فى خاطرى اشكال) نقله
فى الكشف والتحقيق عن شمس الائمة السرخسى مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت بلا نية الثانى أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد لان

بل أولى لان الصبر عنهما أشد والداعية اليهما أكثر فبالحرى أن يثبت الزاجر فيهما ولو جوب الحد عندهما فى المواطة بدلالة نص ورد فى الزنا

بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها كان الرجم أجيب بانه مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب أولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما أحوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى أشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت وأهلكت الرابع أن تناهى غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشبق أجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب فى

(قوله بخلاف حديث العسيف) العسيف الاجير روى عن أبى هريرة وزيد بن خالد رضى الله عنه أن رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما اقض بيننا بكتاب الله وقال الآخر أجل يارسول الله اقض بيننا بكتاب الله وأذن لى أن أتكلم فقال تكلم قال ان ابنى كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته فاخبرونى أن على ابنى الرجم فافتديت منه بمائة شاة وجارية لى ثم انى سألت أهل العلم فاخبرونى أن على ابنى مائة جلدة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما والذى نفسى بيده لاقضين بينكما بكتاب الله أما غنمك وجاريتك فرد عليك وأما ابنك فعليه مائة جلدة وتغريب عام وأما أنت يا أنيس فاغد على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها (قوله فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض) لامتناع الاجتماع ووجوب انتفاء أحد النقيضين قبل ورود الآخر على محله بما ذكره المتكلمون فى امتناع بقاء الاعراض وقد اقتصر فى المواقف على منعه واشرت فى الحواشى الى سنده بانه يجوز أن يكون ورود الثانى وزوال الاول فى آن واحد بلا تقدم أحدهما على الآخر زمانا وأما التقدم الذاتى فلا يفيد فيما نحن فيه على أن الاقرب أن المتقدم ذاتا هو ورود الثانى سيما فيما نحن فيه (قوله الرابع أن تناهى غلبة الجوع الخ) فيه بحث وهو أن السؤال لا يرد أصلا اذ حاصله أن فى الاكل والشرب جهة الاباحة وهم قد صرحوا بأن الكفارة انما تجب فيما فيه جهة الاباحة حتى لا تجب الكفارة بالقتل عمدا (قوله زنى عامدا الخ) انما ذكر الزنا مع ان الكفارة تجب فى الوطء الحلال اذا كان عمدا لانه أراد أن يقول للمعترض انه لو كان كما صورت من

قال (بخلاف حديث العسيف) أقول العسيف الاجير روى عن أبى هريرة وزيد بن خالد ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما اقض بيننا بكتاب الله تعالى وقال الآخر أجل يارسول الله فاقض بيننا بكتاب الله وأذن لى أن أتكلم فقال ان ابنى كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته فاخبرونى أن على ابنى الرجم فافتديته منه بمائة شاة وبجارية لى ثم انى سألت أهل العلم فاخبرونى ان على ابنى جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما والذى نفسى بيده لاقضين بينكما بكتاب الله تعالى أما غنمك وجاريتك فرد عليك وأما ابنك فعليه جلد مائة وتغريب

الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد أو لم يقصد (قوله ويمكن أن يقال فى جواب هذا الاشكال) قيل عليه الاشكال الوارد على جواب القوم لا يندفع بهذا المقال وانما يصح فيما نوى اليمين فقط ورد بان المصنف قرره بالترديد فيجوز أن يكون الجواب باعتبار الشق الثانى ومنعا للجمع فى الارادة ولو اقتصر على الاول يمكن أن يقال ان المقصود ابطال ما قيل فى الجواب السابق من أن اليمين موجب الكلام ورد كر الشق الثانى لتأكيد ارادة الاول كانه قيل ليس اليمين الا موجب الكلام والا لزم الجمع بينهما فتعين أن يكون موجبه كما صرحت فتعين أن ينعقد اليمين بلا عزيمة (قوله ولم ينو النذر) قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة أراد أولا أجيب بانه لا يمتنع الجمع فى شئ من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها قال السيد الشريف قدس سره هذا مردود بان كلام المصنف رحمه الله مخصوص بالانشاآت الشرعية بحيث قال لكن فى الانشاآت الشرعية يمكن أن يثبت الخ وفيها مزيد قوة دون العرفيات والخبر (قوله فمن شاء فليؤمن) ظاهره التخيير

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء
فوقه) أى فوق الزنا أما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول أبدا وأما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على
وجه لا يتخلق منه الولد (وفى الشهوة مثله لكنا نقول الزنا أكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قالا من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة (لانه قد يحصل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده أى وجود الزنا

الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامدا تجب ولو أكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثانى أن الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقاع أيضا نقيضه وعن الثالث أن فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع أن المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع ثم تناهى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) أى فى ذلك النص الوارد فى الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود فى اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وماعز وغيره فوجوب الحد فى اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم أن يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكنا نقول) حاصل الجواب أنا لا نسلم أن المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (قوله لان ولد الزنا هالك حكما) لانه لا يجب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالعجوز والعقيم التى لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى فى الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من

كون الجناية متعلقة بالادنى كان باتلاف منافع البضع وذلك انما يتصور ظاهرا بالزنا ونفس الزنا لا يوجب الكفارة حتى لو زنى الى آخر كلامه فتأمل (قوله وللخصم أن يمنع الخ) قد سبق الاشارة الى الجواب عن هذا الايراد وأمثاله بأن معنى معرفة كل من يعرف اللغة عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها الا فهم كل واحد وهذا المعنى قد يكون ظاهرا كما فى ولا تقل لهما أف وقد يكون خفيا غامضا ومعنى قطعيته قطعية مفهومه منه بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابى لا قطعية دليل مناطه ولا قطعية تعدى الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه أعلى أو مساويا كذا فى فصول البدائع (قوله حاصل الجواب أنا لا نسلم الخ) تقرير الجواب بهذا الوجه ظاهر لا خفاء فيه الا ان الخفاء فى كون هذا حاصل ما ذكره المصنف فان قوله لان فيه هلاك البشر الخ تعليل لكون الزنا أكمل فى سفح الماء والمستفاد منه أن الموجب كمال السفح لا انه مجموع السفح والمعانى الاخر ثم تعليل أكملية الزنا فى السفح بما ذكر ليس بواضح اذ لا دخل لما ذكر فى كمال السفح ويمكن أن يقال الاضافة فى سفح الماء للعهد والمقصود سفح مقرون بمعان مناسبة لايجاب الحد فيؤل الى ما ذكره الشارح ويصح التعليل فليتأمل (قوله بل مع هلاك البشر الخ) وهذه المعانى لا توجد فى اللواطة فلا يجب فيها الحد عنده بل فيها التعزير بالاحراق بالنار فى رواية وهدم الجدار فى أخرى والتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار فى ثالثة وفى الروضة أن الخلاف فى الغلام أما وطء المرأة فى الموضع المكروه فيجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده أو أمته أو منكوحته لا يجب الحد بالاتفاق لان الملك يقتضى اطلاق الانتفاع فأورث شبهة فى الفعل (قوله فى جنس الزنا) لان حكمة الحكم تراعى فى الجنس لا فى كل فرد على أن محلية الماء لا تنعدم أصلا فى العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئها وكذا الخصى لا تنعدم فيه أهلية الماء ولذا يثبت النسب منه ولو انعدمت لما ثبت كما لا يثبت فى الصبى (قوله بخلاف اللواطة) فان قلت لو صح عدم

بين الايمان والكفر والامر بهما ولكن بسياقه قرينة صارفة عنه مانعة عن ارادة الحقيقة اذ لا عذاب فى الاتيان بالمأذون به ولا عتاب للامتثال بالمأمور به فهو مجاز عن التوبيخ والانكار (قوله صـ وطلق الخ) تركت حقيقته التوكيد بقرينة صارفة عنها وهى قوله ان كنت رجلا لان هذا انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون للتوبيخ مجازا كما يقال للسلطان ان كنت رجلا (قوله كذ كرنا فى التخصيص) هو ما قاله فى فصل قصر العام أن الموجب لقصره على بعض ما تناوله ربما يكون كون بعض الافراد ناقصا مثل كل مملوك لى حر فانه لا يقع على المكاتب لنقصانه فى المملوكية أو زائدا مثل لا آكل فاكهة فانه لا يقع على العنب

(والترجيح بالحرمة غير نافع) أى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد (لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى) أى المعانى المخصوصة بالزنا وهى هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (لايوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لاقود الا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لايقام الا بالسيف والثانى أن لاقود الا بسبب القتل) بالسيف (فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير فى يفهم (الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك أى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر حرمة كسى سكستن (الضرب) خبر ان (بما لايطيقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون أكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعى فى القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطأ والمعقودة) أوجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطا وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وأوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لانه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب بدونه واذا وجبت الكفارة فى المعقودة

تقع

جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ماهو أصل الجبلة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون الى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا أكمل فى الشهوة من اللواطة وأيضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا فى اللين والحرارة الا ان فيه مايوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيه أقل. (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول أبدا فأجاب بان زيادة اللواطة على الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض أجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لايوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لاتزول أبدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لايجب به الحد (قوله لاقود الا بالسيف) يحتمل معنيين فعلى المعنى الثانى وهو أن لاقصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح أو غيره بل الضرب بالمثقل أبلغ فى ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولايخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله الى أن المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية ظاهرا أى بالجرح وتخريب الجثة وباطنا أى بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه حينئذ أى عند نقض البنية ظاهرا وباطنا

الحاق اللواطة بالزنا فى وجوب الحد لكون الداعى فيه من الطرفين دونها لزم أن لا يلحق الاكل والشرب فى وجوب الكفارة بالوقاع لان فيه داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل طبع واحد قلت أجيب عنه بان الترجيح بالقلة والكثرة انما هو عند اتحاد الجنس كاللواطة مع الزنا وأما عند اختلافه فالعبرة للغلبة والقوة وهما قد وجدتا فى قضاء شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تتجدد فى كل يوم مرتين عادة وتبقى مادام الروح فى البدن وشهوة الفرج لاتتجدد فى مثل هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وبالجملة تحقق الداعيين فى الزنا دون اللواطة يوجب كثرة وقوعه بالنسبة اليها فيكون أحوج الى الزاجر منها ولا يوجب كثرة وقوعه بالنسبة الى الاكل والشرب بل يوجب قلته بالنسبة اليها فيستغنى عن الزاجر بخلافهما (قوله فعلى المعنى الثانى الخ) احترازعن المعنى الاول فان الحديث حينئذ لم يبق حجة على مسئلة القتل بالمثقل ورجح القاضى أبو زيد المعنى الاول واختاره صاحب الهداية بوجوه الاول أن القود اسم لقتل المجازاة وجب أولا فلابد فى تخصيصه بالواجب من مجاز بة الثانى انه حينئذ يتعلق قوله بالسيف به بلا تجوز وتقدير وعلى الاول لابد من ارادة القود ووجوبه أو تقدير مضاف الثالث أن القود يجب بغير السيف كالرمح وغيره واعلم أن الاختلاف فى القتل بالمثقل اذا لم يجرح فانه ان جرح فالقصاص يجب اتفاقا كذا فى الكشف (قوله لان المعنى الموجب القصاص الخ) فيه بحث وهو ان التعليل من قبيل التعليل على مضادة النص وهو باطل وانما قلنا انه من قبيله لان النص يمنع القود من غير المنصوص ومن جملته القتل بالمثقل فان قلت ليس ذلك من جملة غير المنصوص لان معنى النص لاقود الا بالمفنى للبدن فيتناول القتل بالمثقل قلت فعلى هذا يثبت الحكم بعبارة النص لابدلالته وبالجملة القول بثبوت الحكم بالدلالة مشكل جدا ولكن أن يتكلف فى الجواب عنه بان يقال كما أن المعنى الموجب للقصاص الضرب بما لايطيقه البدن كذلك المعنى الموجب لانتفاء القصاص هو انتفاء ذلك الضرب فهذا التعليل يخص النص

اذا كذبت فأولى أن تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها اجزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطا والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد والغموس فكبيرة محضة وهى لا تلائم العبادة وهى تمحو الصغائر لا الكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت فان قيل ينبغى أن لا تجب فى القتل بالمثقل لانه حرام محض) هذا اشكال على قوله فيجب أن يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب أن لا تجب فيه الكفارة (قلنا فيه شبهة الخطا) أى فى القتل بالمثقل شبهة الخطا فانه ليس بآلة القتل (وهى) اى الكفارة (مما يحتاط فى اثباته فتجب بشبهة السبب) والسبب القتل الخطا

تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى هى البخار اللطيف الذى يتكون من ألطف أجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهى صفة تقتضى الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التى لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية أكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطا أو بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية أكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها فيقع كمال الجزاء فى مقابلة كمال الجناية (قوله فيجب أن يكون سببها) أى سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطا معنى الاباحة من جهة الرمى الى صيد أو كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هى الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلاة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو

عما يطيقه البدن فلا حكم له فيما عداه لا عبارة ولا اشارة حتى يضاده التعليل بالضرب بما لا يطيقه البدن وأيضا التعليل على مضادة النص انما يكون باطلا اذا كان ثابتا بالاجتهاد وأما اذا كان ثابتا لغة فلا يكون باطلا بل مخصصا فان دلالة النص تخصصه لا بطريق المعارضة فكأنه قيل لا قود الا بالسيف وما فى معناه (قوله التى هى البخار اللطيف الخ) هذا البخار عند الاطباء يسمى بالروح وسبب تكونه من ألطف أجزاء الاغذية ان القلب له مجاذبة تجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة وذلك البخار يتعلق بالدماغ أولا بدليل أنه لو سد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع السد ولا يبطل عما يلى جهة الدماغ واذا تعلق به يفيده قوة يسرى بها الروح القلبى الى جميع البدن ويفيد الروح الحامل لتلك القوة فى كل عضو قوة بها يتم نفعه (قوله يكون صغيرة الخ) رد عليه بانه اذا كان صغيرة لم تحتج المنعقدة الى الكفارة لانها تزول بالصلاة الخمس والجمع وصوم رمضان كما سيأتى (قوله فلا تمحوها العبادة) لما أن المحظور المحض كترك الواجب عمدا لا يصلح سببا للعبادة الجابرة قلنا السجود السهو الثابت بالحديث لا يجب بالعمد خلافا للشافعى (قوله لقوله عليه السلام الصلوات الخمس الخ) قيل هذه الثلاثة كفارات اما باعتبار التوزيع واما باعتبار كون الكل كفارة للكل ويظهر ثمرته انه اذا فات واحد منها بعذر يكون ما بقى كفارة لها وانما قلنا بعذر لانه اذا فات قصدا لم يكن مجتنبا من الكبائر (قوله فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد) وأيضا هذا قول بمفهوم المخالفة ونحن لا نقول به كالشرك بالله فيه بحث لان

عام وأما ثانيا فليس فاعتمد على امرأة هذا وان اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها قال (والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة الخ) أقول يرد عليه انه اذا كان صغيرة لم تحتج المنعقدة الى الكفارة لانها تزول بالصلوات الخمس والجمعة وصوم رمضان وسيأتى قال (خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعى هو الكتاب والاجماع) أقول أراد بالكتاب قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به وههنا بحث أما أولا فلان الشرك انما يخص اذا لم تتناول الحسنات الايمان وأما ثانيا فلان المخصص الاول يجب أن يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق حتى لو كان المخصص الاول متراخيا لا يعد فى العرف مخصصا

لانه وان كان فاكهة لغة وعرفا الا أن فيه معنى زائدا على التفكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن ومثال ذلك ان السرقة لا تقع على النبش ولا على النهب والغصب (قوله الاعمال بالنيات الخ) يدل على حصر حصول العمل بالنية وانتفائه بدونها ونفس هذا الكلام يدل عقلا على أن حقيقته غير مرادة فيكون المراد منه حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان أخروى هو الثواب أو الاثم ودنيوى هو الصحة أو الفساد فحمله الشافعية على الدنيوى لانه الاصل الظاهر فى الفهم المتبادر فى متعلق المجرور الواقع خبرا

فان قيل ينبغي أن تجب فيما اذا قتل مستأمنا مسلما عمدا فان الشبهة قائمة) هذا اشكال على قوله فيه شبهة الخطا فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطا بسبب المحل فان المستأمن كافر حربي وقطنه محلا يباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيد أو حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة لشبهة الخطا (قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود

ل بالمحل من وجه لقوله تعالى أن النفس بالنفس وأما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة وأسقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضا من وجه) يعني شبهة الخطا في قتل المستأمن انما هي في محل الفعل لا في الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن أما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي أن يعلم أن الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل لكان

ومن وجه آخر جزاء الفعل أما الاول فلقوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حقا الاولياء المقتول يدل على هذا وأما الثاني فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات انما هي أجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة

الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شئ يقضى به الشهوة (قوله فان قيل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب وفي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب أن الشبهة انما تؤثر في اثبات الشئ أو اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة بالفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي ممكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر أجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم أن الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة

الشرك انما يخص اذا لم يتناول الحسنات الايمان وكون سبب نزول الآية خاصا لا يفيد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله فيجوز تخصيصه بخبر الواحد) والقياس كما سبق وظاهران الاثنين ليسا بمتعارفين وأجيب بما سبق من ان التاريخ اذا جهل حمل على المقارنة (قوله قلنا انما وجبت بالافطار الخ) ولذا لا تجب الكفارة بهما نادبنا على أن معنى العقوبة راجح في كفارة الفطر فجاز ايجابها كما يترجح فيه معنى الحظر كذا في فصول البدائع (قوله وفيه جهة الاباحة من حيث الخ) هذا أولى مما قيل في جهة الاباحة انه تصرف في مملوكه لان الكفارة تجب ولو بالتصرف في غير مملوكه لكن الفرق بين الزنا وشرب الخمر في نهار رمضان وبين عين العموس في تحقق جهة الاباحة في الاولين دون الثاني محل تأمل وأيضا ظاهره يشعر بان لا يكون شرب الخمر والزنا من الكبائر لما مر الآن من ان الدائر بين الاباحة والحظر من الصغائر اللهم الا أن يقال جهة الاباحة ليس باعتبار خصوصهما بل من حيث انهما يفطر بهما وكونهما من الكبائر باعتبار خصوصهما (قوله والشبهة تكفي لاثبات العبادات) هذا على رواية الطحاوي والجصاص ورواية المبسوط على ما صرح به في البزدوي وأما على الرواية الاخرى عن أبي حنيفة فلا تجب الكفارة قال أبو الفضل الكرماني في الايضاح ووجدت في كتب أصحابنا أن لا كفارة في شبه العمد على قول أبي حنيفة فان الاثم فيه كامل متناه وتناهيه يمنع شروع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف (قوله عند الاكثر) وقيل العبارة قطعية البتة والاشارة على

بل ناسخا وظاهران الآيتين غير متقارنتين وان الاجماع متراخ عن الآية المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ويمكن أن يجاب عن الثاني بما سبق أن التاريخ ان جهل حمل على المقارنة

لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فرجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر أعمار الامة ستون ربعها أيام الصبا وربعها أيام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركهما أجيب بان الشطر حقيقة في النصف وأكثر أعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا تصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح أنه يقبله صرح بذلك الامام السرخسى (قوله الاعند التعارض) فان الثابت بالعبارة أو الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوى وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في

سبيل الجواز وقيل الحق انهما قد يكونان قطعيتين ومتساويتين والشارح مال اليه فيما سبق حيث قال والحق أن كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن (قوله كقوله عليه السلام في النساء) تمام الحديث فقيل ما نقصان دينهن فقال عليه السلام تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلى وهذا الحديث مشهور ذكره كبار العلماء واستدل به الشافعى على أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما لكن النووى قال في شرح المهذب لا أصل له والله أعلم (قوله وربعها أيام الحيض في الاغلب) فيه بحث لان الربع الذى هو أيام الحيض لا يكون خمسة عشر سنة حتى يكون ربع أيام الصبا نصف الستين وذلك لان أيام الحيض انما يثبت حينئذ من خمسة وأربعين سنة وهو ظاهر فعلى هذا ما ذهبنا اليه من أن أكثر أيام الحيض عشرة أوفق بالحديث لان الثلث بعد أيام الصبا اذا ضم الى ما قبله يكون المجموع نصف العمر (قوله أجيب بان الشطر حقيقة في النصف) فيه بحث وهو انه على تقدير تسليم كونه حقيقة في النصف انما يثبت التعارض بين الحديثين اذا حمل الشطر على حقيقته وهذا الحمل يستدعى اعتبار المجاز في انهن ناقصات عقل ودين باعتبار اطلاق الكل وارادة البعض اذ جميع النساء لسن ذوات حيض خمسة عشر يوما بالاتفاق وليس أحد المجازين أولى من الآخر من حيث هما بل لو حمل الشطر على النصف يلزم المجاز في الموضعين أحدهما في انهن ناقصات عقل ودين والثانى في تقعد احداهن شطر عمرها لا تصلى ولا تصوم فحمل الشطر على البعض المطلق أولى فلا معارضة حينئذ (قوله لان الثابت بالدلالة لا يقبله) لان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل أن يكون غير علة وفي التخصيص ذلك (قوله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض) أى لا يحتمل التخصيص لان معنى العموم فيما سيق الكلام لاجله وأما ما تقع الاشارة اليه من غير سوق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص فمثل هذا لا يكون فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص (قوله والاصح أنه يقبله) لان الثابت باشارة النص كالثابت بعبارته من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما أن الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته كذا في الكشف (قوله مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد الخ) فيه بحث لان كون كفارة القتل الخطا كفارة للقتل العمد مما ينكره أهل اللغة اذ كفارة الادنى لا يلزم أن

كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب الا أن يمنع عنه مانع كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد وحمله الحنفية على الاحروى لدليلين أشار الى أحدهما المصنف الاول ما ثبت في محله أن الثواب مراد بالاتفاق وأن المشترك لا عموم له على ما حقق في محله وان لم يسلمه الشافعى فلا نبالى بانكار الخصم لامر ثبت بدليل يوجبه على أن المجاز لا عموم له عنده فهذا سبيل الحكمة وذا المجادلة بالتى هى أحسن والثانى أنه لو حمل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب لعمل بدون النية ولو حمل على الصحة يجب تخصيصها بالاعمال التى يقصد بها الثواب وهى العبادات اذ لا خفاء في أنه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشراء والاجارة والنكاح وأمثالها بدون النية واعترض عليه من وجوه الاول أنا لا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين لفظا كالعين بين معانيه بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيكون مشتركا معنى كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما والثانى أن القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعى ولو ثبت فله أن يقول انا نقدر فيكون مجازا بالحذف لا مجازا مرسلا حتى ينافى العموم والثالث أنا لا نسلم أن الثواب مراد بالاتفاق وعدمه بدونها اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى

وهو فوق القياس لان المعنى فى القياس مدرك رأيا لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس) أى ما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات واعلم أن فى بعض المسائل المذكورة فى المتن كلاما فى أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك بالتأمل فيها (وأما المقتضى فنحو اعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق)

الخطا فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم أن الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفى التعليل اشارة الى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول أن الاصل فى القياس الشرعى لا يكون جزأ من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فذلك ممتنع فى القياس بالاجماع الثانى أن دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل أحد يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء أشرع القياس أو لا والثالث أن النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف والحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى (قوله فيثبت) تفريع على كون المعنى فى الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفى عنه الشبهة المانعة من ثبوت الحد والقصاص وهى احتلال المعنى الذى يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة فى طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد فى ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا فى حالة الاحصان (قوله ولا يثبت ذا) أى ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله واعلم أن فى بعض المسائل) يعنى انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا أن القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان

تكون كفارة للاعلى فهى غير ثابتة بدلالة النص وانما هى بطريق الاجتهاد فليتأمل (قوله جعل كل جزائه جهنم) بناء على أن اضافة المصدر تفيد الحصر كما فى ضربى زيدا فى الدار (قوله فان حكمها يستند الى النظم الخ) فيه بحث اذ قد ذكر الآن وجه ترجيح العبارة والاشارة على الدلالة عند التعارض أن فيهما النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة المعنى فقط فهذا المخالفة ظاهرا فليتأمل (قوله للاجماع على أنها تثبت بخبر الواحد) منع الاجماع فان الكرخى وأبا يوسف فى رواية الامالى على انها لا تثبت بخبر الواحد للشبهة اللهم الا أن يقال المراد اجماع من عداهما وههنا بحث وهو ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ادرؤا الحدود بالشبهات فلا بد أن يبين الفرق بين الشبهتين حتى جعل الاولى دارئة للحد دون الثانية (قوله بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص) فيه بحث لانه صرح فى ثان من فصول الركن

ارادته منه وثبوته به لزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك فى شئ وان كان الحكم ثابتا لمعانيه والرابع أن عدم بقاء الاعمال على عمومه مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب والخامس أنه لو حمل على الثواب لم يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية ولا حجة لكم تمسكون بها على وجوب النية فى الصلاة والزكاة والصوم وغيرها غير هذا الحديث والكل ليس بشئ أما الاول فلان الاشتراك المعنوى انما يصح اذا كان هناك قدر مشترك ذاتى أو عرضى بين النوعين صالح أن يكون مرادا بالحكم ولا شك أن الصحة والفساد ليسا مما يترتب على العمل وان كان مقارنا له واطلاق الحكم عليهما انما هو على اصطلاح وعلى الثواب والاثم اصطلاح آخر فاذا أريد النوعان منه بالعمل فانما يراد أحدهما على أنه صفة قائمة به عارضة له والآخر على أنه أثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به الانسب

فصار كأنه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق (فيثبت البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه) أي لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلا لكن ما يحتمل السقوط في الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفريع لما مر أنه لا يثبت شروطه (لو قال اعتق عبدك عني بغير شئ أنه يصح عن الامر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) أي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط (كما في التعاطي لا القبض) أي في الهبة

الانسب بما سبق أن يقول وأما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو أعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا فقوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من أن الامر كأنه قال اشتر بنه منك فاعتقه عني بالف والمأمور حين قال أعتقته فكأنه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أي مع أركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا أذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا تو جد هبة توجب الملك

الثاني ان الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين أن التنصيص على العلة لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت بالقياس المنصوص العلة لا تندرئ بالشبهات كما دل عليه سياق كلامه فتأمل (قوله وبهذا الاعتبار جاز تذكيره) لان الحال في المعنى وصف وخبر والضمير المتوسط بين المبتدا والخبر أو الموصوف والصفة المختلفين تذكيرا وتأنيثا يجوز فيه الوجهان ولك أن تجعل سبب التذكير تأويل المصدر أعني الزيادة بان مع الفعل وتجعل شرطا نصبا على أنه مفعول له أي ثبتت الزيادة لاجل أن يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وتذكير تقديمه في عبارة شمس الائمة ليس الا بهذا التأويل (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) هذا في كلام المصنف مؤخر عن قوله فصار كأنه الخ) فكان تقديمه ههنا وقع سهوا من الناسخ (قوله فلا يشترط القبول) قيل هذا يدل على أن القبول شرط في أصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وأيضا اذا ثبت البيع المقتضى ثبت لازمه تقديرا وهو القبول والا لزم التخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده أجيب عن الاول بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشئ سواء كان شرطا اصطلاحيا أو ركنا وذكر الخاص وارادة العام مجاز شائع وعن الثاني بمنع أن القبول من لوازم البيع وانه جائز الانفكاك كما في بيع التعاطي (قوله على ما توهمه المصنف) قيل الحروف الجارة يستعمل بعضها في موضع البعض وليس هذا القدر مما يقال فيه لمثل المصنف توهم فانه شائع سائغ على أن من لابتداء الغاية ولا معنى له في البيع الا بتضمين ما يليق به من الرضا أو طلب الثمن أو غير ذلك (قوله مبيعا مني بالف) قيل الانسب أن يكون معناه بائعا اياه

فيكون عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه وهو باطل ولا يمكن أن يراد من الحكم الملابس أو المقارن أو نحوهما قطعا ولا يصح أن يقول به أحد أصلا والا لزم عليه اشتراط النية في الاركان والشرائط وهو منتف بالاجماع وأما الثاني فالكلام على التحقيق أن المشترك لا عموم له أصلا سواء سلمه الشافعي أولا وما دل على نفي عموم المجاز المرسل لو تم لدل على نفي عموم المجاز بالحذف وأما الثالث فلانه لا يتصور نزاع من الشافعي في كون الثواب مرادا من الحديث وان نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم ببطلان هذا النزاع فان تمام الحديث على ما في الصحيحين وغيرهما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه

(ولا عموم للمقتضى) أى ان كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب أن يثبت جميع افراده (لانه ثابت ضرورة فيتقدم بقدرها
ولما لم يعم لم يقبل التخصيص فى قوله والله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وأيضا لا تخصيص الا فى اللفظ فان قيل
يقدر أكلا وهو مصدر ثابت لغة) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقى منطوق كالمصدر ومجازى محذوف نحو واسئل القرية (فيصير كقوله لا آكل أكلا) ونية التخصيص فى لا آكل أكلا صحيحة بالاتفاق (قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل أكلا فان أكلا نكرة فى موضع النفى وهى عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغى أن لا يحنث بكل أكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل) فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على أن لا يوجد منه فرد من افراد الاكل أصلا

ولا خفاء فى أن الثواب يدور مع صدق العزيمة وخلوص النية وجودا وعدما وأما الرابع فلا يخفى انه سفسطة ظاهر الفساد لان المستفاد من

صرحوا
قولنا ثواب الاعمال بالنيات أنه لا يحصل الا بها وهو فى مظانه من الطاعات والقربات
ولا دلالة له قط على أن كل عمل مقارن بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالتى هى محل الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالته

بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عنى بألف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط أصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى أصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط أصلى لا تعمل هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول واذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل أو ان أكلت فعبدى حر فعند الشافعى رضى الله عنه يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام أعنى النكرة الواقعة فى سياق النفى أو الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند أبى حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف فى شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبى حنيفة أوكد لانه لا ينقض أصلا لكنه مبنى على وجود المحلوف عليه فى كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهى على المقتضى فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلمنا أنه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على أن المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوى أكلا دون أكل على أن يكون العموم فى الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة فى سياق النفى بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل أكلا فانه يصدق فى نية أكل دون أكل وتقرير الجواب أن المصدر الثابت لغة أى فى ضمن الفعل وهو الذى يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة فى الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل الا على الماهية ولهذا

متى باف فانه لم يعهد أن يقدر المضمن فى مثله الا على صيغة اسم الفاعل (قوله حتى يقع العتق على الآمر) خلافا للشيخ أبى الحسن الكرخى (قوله فعند الشافعى رحمه الله) قال الفاضل الشريف فالحاصل ان حذف المفعول على نوعين أحدهما أن يكون منويا مقدرا والثانى أن يكون منسيا غير مقدر وكلاهما شائع فى فصيح الكلام فجواز التخصيص عند الشافعى مبنى على النوع الاول وعدم جوازه عند أبى حنيفة مبنى على النوع الثانى (قوله وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد) قال ف

قال (وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد الخ) أقول جوابه انا سلمنا أن المصدر موضوع للجنس لكنه

فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء (لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد) أى بطريق المنطوق (فان قيل ان قال لا أساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي أن يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه) أى المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وسيأتى تمامه في هذا الفصل

صريحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع أو للمرة وأيضا ذكر في الجامع أنه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفى فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة) أى دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية أيضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار أن نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقة العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم أنه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك أو أحد مفهومى نوعى الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهى فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل

فصول البدائع تحقيق مذهبنا أن لا آكل أو ان أكلت لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة فلو نوى ما كولا دون ما كول فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا آكل أكلا أو شيأ اذ قد يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسر ببيان نيته فقد عين أحد محتملاته فلا يرد أن التأكيد تقوية مدلول الاول بلا زيادة فلا تفاوت وأنت خبير بان مناط نظر الشارح تصريحهم بان المصدر في لا آكل أكلا للتأكيد فانه يستلزم أن لا يكون فرق بينه وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل وقد يقال في الجواب المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان نظن الا ظنا ونحوه فذكر المصدر ههنا دليل على العموم والحاصل أن المصدر المذكور صريحا في سياق النفى يفيد العموم قطعا واذا كان تأكيدا للمصدر الضمنى حمل أيضا على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمنى على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله وأيضا ذكر في الجامع الخ) لا يخفى أن المذكور في الجامع يخالف الروايات المشهورة ولذا حمله البعض على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهو في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولانه لا يصح على هذا قوله صدق ديانة بل يجب أن يقال صدق ديانة وقضاء والاقرب في توجيه ما في الجامع ما ذكر بعض الفضلاء من أن مبنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من البلد يفهم في العرف السفر وليس مبناه ما نقله الشارح من التوجيه حتى يخالف المشهور وقد يوجه أيضا بان نية السفر أحد نوعى الجنس وهو الخروج بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق كما في المساكنة وهو قريب مما ذكرنا (قوله وفيه نظر لان عموم النكرة الخ) قد يجاب عنه بانه قد صرح فيما سبق بان في النكرة المنفية وضعا بالنوع

يحتمل غيره حتى انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تعالى ان نظن الا ظنا فلو لم يحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو المحمل لما ذكر في الجامع فانه كان محتملا صدق من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر ههنا دليل على العموم كالاستثناء ثمة والحاصل أن المصدر المذكور صريحا في سياق النفى يفيد العموم قطعا واذا كان تأكيدا للمصدر الضمنى حمل أيضا على العموم والا يلزم منه صحة حمل الضمنى على العموم ابتداء بلا قرينة قضاء وديانة فتدبر وهذا هو التحقيق لمذهبنا الا ما قال في فصول البدائع ان لا آكل وان أكلت لنفى نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض

على ذلك وأما الخامس فلان المقصود من العبادات المقصودة الثواب لا غير فاذ انتفى انتفت الصحة بخلاف الوضوء فان المقصود منه كونه مفتاحا للصلاة فلا ينتفى الصحة بانتفاء الثواب وقيل عليه انتفاء الثواب انما يوجب انتفاء الصحة اذا كانت عبارة عن ترتب الغرض وهو الثواب وأما اذا كانت عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا فلئن قلت المقصود من شرعية العبادات انما هو الثواب فهو لازم بحكم الشرع وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لا محالة قلت لا معنى لايجاب انتفاء الثواب انتفاء الصحة التي هي الثواب وليست الصحة عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء الذى هو أثر مترتب عليها ولازم متأخر عنها بل هي عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونهج الصواب على ما لا يخفى لاولى الالباب وقال بعض المحققين في معنى الحديث أى صحتها واعتبارها شرعا بالنيات والمراد العبادات لان

وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا في أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الاجناس على ما يأتي

كثيرا من المعاملات تعتبر شرعا بلا نية كالنكاح والطلاق وذلك لان الاصل أن متعلق المجرور الواقع خبرا استقرار عام الا اذا قام الدليل على خلافه كما في لا صلاة لجار المسجد أي لا صلاة له كاملة لان قيام الدليل على الصحة أوجب كون المراد كونا خاصا فيكون من حذف الخبر لا من وقوع الجار والمجرور خبرا فقلنا أن نقول بالموجب أي سلمنا أن كل عبادة بنية والوضوء لا يقع عبادة بدونها وبذلك قضينا عهدة الحديث وليس الكلام في هذا بل في أنه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سببا للثواب فهل يقع شرطا معتبرا للصلاة حتى تصح به أولا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته فكيف حصل حصل المقصود وصار كستر العورة وباقي الشروط لا يفتقر اعتبارها الى أن تنوى فمن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان (قوله والجازم تعارفا)

غير

والتعارف بالتفاهم عند مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الخراسانيين وقال بعضهم الاول قول أبي حنيفة رحمه والثاني

الثوب ونحوهما الا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى (قوله وقد غيرت) كان في نسخة الاصل قوله وما يتصل بذلك الى قوله فيجزى وفيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فأخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة (قوله ولذلك قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أن نية الثلاث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل أنت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق طلاقا أو طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر أسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان أنت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك أي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل أمر شرعي ثبت ضرورة أن اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في أنت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة أجيب بأن دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا أن الشرع أثبت انصحيح هذا الكلام مصدرا أي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء التطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من

فتكون الدلالة بطريق المنطوق (قوله ولكن قد اشتهرت الى قوله عند عدم النية) قيل ما ذكره مؤيد لكلام المصنف حيث يفهم منه عند الاطلاق المعنى القاصر لتيقنه به ولا يحمل على الكامل الا بالنية (قوله مثل أنت طالق) عدم ادخال التاء في طالق ونظائره من الصفات المختصة بالنساء اذا أريد بها الثبوت عند الكوفية لذلك الاختصاص اذ لا احتياج الى الفارق ويرده أنه يقال ناقة ضامر وجمل ضامر ورجل عاشق وامرأة عاشق مع عدم الاختصاص وبتقدير موصوف مذكر عند سيبويه أي انسان طالق وعلى معنى النسبة عند الخليل كلابن وتامر أي ذات طلاق وما كان على معنى النسبة فقياسه أن يؤتى بغير تاء لان التاء انما دخلت في هذا الجنس حملا على الفعل فاذا لم يكن بمعنى الحدوث لم يكن بمعنى الفعل الذي معناه الحدوث فلم يحمل عليه للفرق بين هذا النوع من الصفات وبين ما يجري على الفعل لفظا ومعنى وقول الخليل أقيس كما بين في كتب النحو (قوله فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء) فان قلت ما ذكر وان صح اطلاق المقتضى عليه لغة الا أنه ليس بمقتضى اصطلاحا اذ قد سبق انه معنى خارج

افرادها للمساواة الظاهرة فلو نوى ما كولا دون ما كول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا أولا آكل أكلا اذ قصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسره ببيان بينه فقد عين أحد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح والرفع على ما علم فيما مر من ان الفرق الواضح بين الجنس المساوي للفرد المنتشر نصا وبين الفرد المقيد بالابهام وذلك لاقتضائه فساد ما ذكر في الجامع وأيضا لا وجه للتنظير بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة لكون اللفظ نصا في العموم والاستغراق وعدم احتماله في الفعل المنفي لانتفاء العموم والاستغراق فكم بينهما فافهم

فان قيل ثبوت البينونة فى أنت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى نحو واسئل القرية) أى أهلها (فاثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك أى لما ذكرنا أن المقتضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث فى أنت طالق وطلقتك فان دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء عن المتكلم بهذا اللفظ وانما ذلك أمر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت عن المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

قولهما فلو حلف لا يأكل لحما فأكل لحم آدمى أو خنزير حنث على الاول دون الثانى (قوله وهى أكبر منه سنا أو معروفة الخ) الاولى وهى معروفة أو أكبر منه سنا على عكس ما ذكره هذا التقييد اما لان تعذر الحقيقة لا يكون فى الاصغر المجهولة النسب على ما فى المحيط وفتاوى قاضيخان من أنه يفرق بينهما ان ازمت بذلك فيكون احترازا عنها وأما لا نفى الاكبر ومعروفة النسب أظهر وفى الاصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت الغير بها وانما يفرق بينهما اذا أصر دفعا للظلم عنها كما فى

غيران يتوقف على مصدره مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فلا يتوقف الاعلى تصوره وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت فى نحو لا آكل أن المصدر الثابت فى ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طالق طلاقا أو أنت طالق طلاقا أو طلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة فى الاثبات فان قلت فمن أين صحت نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعنى الطلقات الثلاث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لا تجوز نية الثلاث فى المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا الى أنه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز أعنى صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها أن صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها فى الشرع انشاآت موضوعة لاثبات هذه المعانى فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما

تتوقف عليه صحة الكلام أو صدقه والمصدر ليس بخارج عن مدلول الفعل قلت الاشارة فى هذا المصدر الى المصدر الحادث فى الحال وهذا المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضى أعنى طلقتك لكن فيه بحث وهو ان المقتضى أمر ضرورى يصار اليه ليكون المنصوص مفيد الحكم وههنا اثبات الطلاق من قبل المتكلم فى الحال لا يجعل طلقتك مفيدا لحكمه اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة فى الزمان الماضى على ما هو المنصوص فى طلقتك اللهم الا أن يقال المراد من المنصوص أعم من المطابقى والتضمنى وههنا المعنى التضمنى أعنى وقوع الطلاق يتوقف على طلاق من المتكلم فى الحال وبالجملة المقتضى لا يلزم أن يكون للمطابقى فقط بل يجوز لغيره أيضا الا أن هذا على تقدير صحته لا يلائم تقرير الشارح والمفهوم من الهداية أن هذا من قبيل المجاز بمعنى ذكر الملزوم وارادة اللازم فان وقوع الطلاق قبيل زمان التكلم يلزمه الوقوع فى زمان التكلم فيكون من العبارة لا من الاقتضاء (قوله ويرد على المصنف الخ) قال الفاضل الشريف أجيب بان ضرورة الصحة لما دعت الى اعتبار المقتضى قدروه بقدر الضرورة لقيام الموجب واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افراده لم يقدروا غيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب ولا يخفى أنه يساوى عدم الجواز فتحقق المنافاة (قوله وهذا لا ينافى الجواز) قال الفاضل الشريف أجيب بانه يلزم نفى الجواز بمعونة المقام لان كلا مناف المقتضى وثبوته ضرورى فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفى الجواز قيل فكلام المصنف محمول على حذف المضاف أى لا يجب جواز اثبات ذلك فلا فرق حينئذ بينه وبين لا يجوز كما لا يخفى (قوله هذه معارضة الخ) قيل ويمكن توجيه مناقضته أيضا أى لا نسلم انه ثابت اقتضاء لجواز أن يكون عبارة كيف وانه متأخر فى الثبوت وفيه نظر لان نفى المقدمة مستدل عليها فى أصل الدليل فيكون منعها حينئذ غير متوجه بل لا بد من التعرض

فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول المأمور اعتقته لانا نقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز أن يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فأجاب عن المعارضة بوجهين الاول أنه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه أنها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احدا كما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وأيضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار أعني احتمال الصدق والكذب للقطع بخطئة من يحكم عليها باحدهما وأيضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق أصلا لانه توقيف أمر على أمر وأيضا يقطع كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا أراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل بتعدد ملزومه أعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان

لدليلها تم ما كان معارضته في مقدمة الدليل يمكن أن يجعل مناقضة على سبيل المعارضة كما علم في موضعه (قوله الاول أن ليس معنى الخ) فيه بحث لانه يلزم من هذا أن يكون جميع ما ثبت بالعبارة ثابتا بطريق الاقتضاء مثلا يلزم أن يكون ثبوت القيام في زيد قائم بطريق الاقتضاء بان يقال زيد قائم للاخبار فيجب كون زيد موصوفا بالقيام في الحال فلا بد أن يثبت القيام من علة ما عليه ليصح هذا الكلام فيكون القيام ثابتا بطريق الاقتضاء فليتأمل (قوله وفيه نظر للقطع الخ) أجيب عنه بان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمصنف لا يدعي أن هذه الصيغ كذلك بل انها انشاآت شرعية حقيقة حتى لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية كما حققه شراح الهداية في أوائل كتاب البيوع ونظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا اندفع الانظار الاربعة (قوله وهذا ليس اعتراضا على صاحب الهداية الخ) فيه بحث لان وروده مذكر اعتراضا

(وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الخ) أقول فيه بحث لان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمصنف رحمه الله لا يدعي أن هذه الصيغ كذلك بل انها انشاآت شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة الاخبارية اللغوية كما حققه شراح الهداية في أوائل كتاب البيوع ونظيره

الجب والعنة لانه حينئذ يمتنع من وطئها ابناء على ما عندهم فيفوت حقها على ما في الاسرار والمبسوط والدليل الذي أورده المصنف في ثبوت عدم التحريم بتناولها (قوله أي المعنى الحقيقي) انما فسر بذلك لان الحقيقة والمجاز صفة اللفظ لانه استعمال اللفظ ولا معنى لامتناع اللفظ حقيقة (قوله لان الشرع يكذبه) فان قيل اشتهار نسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذبه الشرع في هذا القول وانما يدل على ثبوته ممن اشتهر وثبوت النسب من رجل لا ينافي ثبوته من آخر كالولد يدعي رجلان ولد أمة مشتركة بينهما يثبت نسبه منهما وصارت أم ولدهما وهو يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وذلك مذهبنا وقول علي رضي الله عنه ورواية عن عمر رضي الله عنه فتكذيب الشرع اياه بناء على الاشتهار ممنوع قلت الاشتهار يدل على أن نسبه ممن اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطالا لحق غيره بخلاف ما لو ادعيا مجهول النسب فانه يثبت نسبه منهما شرعا فانه لا يتضمن ابطال الحق الثابت لغيره (قوله بخلاف العتق الخ) يعني لو قال لاكبر أو معروف النسب هذا ابني يعتق وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وروي أن أبا الحسن علي بن الحسن النيسابوري الصندلي من الحنفية وأبا محمد عبد الله بن يوسف الجويني وابنه أبا المعالي عبد الملك من الشافعية كانوا بنيسابور يشار اليهم بالفقه وكثرة العلم ولكل منهما أصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا في مجلس يبادر بعضهم

صاحب

على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهاتر فتناظر يوما في هذه المسئلة فاستدل أبو محمد الجويني وقال
لا يثبت النسب فلا يثبت العتق فاعترض عليه أبو الحسن وقال يبطل هذا الكلام بمشهور النسب فانه يعتق

صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر الطلاق لغة كذكر العالم ذكر العلم فقال ذكر الطالق ذكر الطلاق هو صفة المرأة لا الطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولا من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل أنت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تحصيلا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا وأجاب بانه لما نوى الثلاث تعين أنه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بانه أراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه أصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو

على صاحب الهداية ظاهر فان ذكر الطالق اذا كان ذكر الطلاق لغة كان ذكر طلقتك ذكر التطليق لغة فلما ثبت في المسئلة الاولى أعني عدم صحة نية الثلاث في أنت طالق بكون المصدر المذكور صفة المرأة الى آخر ما ذكره الشارح لزمه أن تصح نية الثلاث في طلقتك لان التطليق صفة الرجل وليس بمقتضى حينئذ بل مذكور (قوله أراد بالطلاق التطليق) قال في فصول البدائع وانما صحت نية الثلاث في أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق وان كان المصدر المذكور صفة المرأة لان نية التعميم في المذكور المقتضي للتطليق تقتضي التعميم فيه وذلك هو التعميم المقتضي لا التعميم المقتضى كبيع العبد في أعتق عبدك عني بألف وبغفلة عن هذا ظن أن المراد بالطلاق التطليق والمراد أنت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلاثا وفيه بعد من وجوه لا سيما في أنت الطلاق وفيه بحث اذ لو صح هذا لزم نية الثلاث في أنت طالق أيضا لما مر من أن ذكر الطالق ذكر الطلاق (قوله ولا يخفى بعده) من وجوه الاول أن الظاهر تأكيد المصدر المذكور الثاني أن الظاهر انه صفة الموصوفة المذكورة قبله الثالث أن فيه ارتكاب الحذف الكثير والتقدير الكثير (قوله فحينئذ يصح نية الثلاث) قيل التأويل المذكور لا يقتضي صحة نية الثلاث في أنت طالق لان التطليق ههنا ضمني بخلاف أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق وجوابه أنه اذا صح ارادة التطليق من الطلاق كما زعمه المصنف صح في أنت طالق أيضا فيكون ذكر الطالق ذكر الطلاق الذي بمعنى التطليق فيلزم أن تصح نية الثلاث فيه على ما فهم من التقرير السابق فليتأمل (قوله لا يقال الجواب الثاني الخ) أي لا يقال في الجواب عن النقض الذي أورده المصنف

الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل وبهذا تندفع الانظار الاربعة فليتأمل قال (ولا يخفى أنه لا يزيد على ما ذكر أولا الخ) أقول حاصله أن هذا الجواب الثاني اما أن يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب الاول من كون الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابتا بالاقتضاء أو ...

عليه ولا يلحقه نسبه فقال أبو محمد لا نسلم ذلك فانه يلحقه نسبه أيضا فأشار أبو الحسن الى أبي المعالي وقال هو ابني فضحك من حضر وتولد من قوله خفاء (قوله على هذا الوجه) عبارة فخر الاسلام في تقرير هذا المقام أن في الاصغر منه سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه متحقق ممن اشتهر نسبه منه وفي حق المقر أيضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذا العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبليناه انتهى أي في فصل الاكبر منه سنا والاصغر المعروف النسب (قوله لا حاجة اليه) يشير الى أن دلالة قوله هذا ابني على التحريم بطريق الحقيقة انما تكون التزاما وقد ثبت في محله وصح أن دلالة التضمن والالتزام لا قصد فيهما وانما القصد في دلالة المطابقة فتكونان تابعتين لدلالة اللفظ بالمطابقة وتكوين

لها في الفهم عنه فلا يمكن التردد وجعل ثبوت النسب مقابلا لثبوت التحريم لتلازمهما في الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان التحريم من هذا التقدير انما يثبت على تقدير ثبوت النسب فلا يكون مقابلا له بلا ... لا ينفك

لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع أوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اجاز للانشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال أنت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا تصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء والذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد لازمه أى الذى هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث وأما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بانت طالق واذا قال أنت طالق طلاقا أو أنت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثانى مشكل لان الجواب الثانى هو أن الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفى قوله أنت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره أنت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله أنت الطلاق اذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث وأما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة

كان صحة نية الثلاث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لا يندفع الا بما ذكره المصنف (قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أى اذا كان كالملفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعنى أن صحة نية الثلاث فى أنت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة أحد معنيى المشترك أو أحد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك أن البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما (قوله لكن لا يصح فيه) أى فى المقتضى نية عدد معين فيه أى كائن فى المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة

على الوجه المذكور فى الهداية (قوله تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون) ذكر فى المطول أنه لا يحسن أن يقال أتضرب زيدا فهو أخوك على أن تكون الفاء تعليلا للنفى الضمنى بل ينبغى ان يقال وهو

اليه باق ما ذكر فى الجواب الاول فان أريد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون جوابا وان أريد الثانى لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عين ما رد على الاول يرد عليه أيضا

توضيح

وقوله كسائر أسماء الاجناس أى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى أو الاعتبارى كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه أن الامر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويمكن أن يراد به الواحد الاعتبارى أى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث فى أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله أنت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا أن البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلاث أو هى جنس بالنسبة اليهما ونية أحد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية أحد النوعين لانه لا بد وان يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان ينوى أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الافراد أصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك فى النوعين لانه

لا يتصور رفعهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد وان تصح نية احد النوعين وأيضا لا تصح نية المجاز في المقتضى
كنية ثلاث تطليقات في أنت طالق طلاقا بناء على أنها واحدة اعتبارية كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه
لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن أن يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وقوله وربما يتصل بذلك أي بالمقتضى هو المحذوف واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وان توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بأحد هذه الاقسام الاربعة والدلالة المنقسمة على الاربعة دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى
عنه وليس الوجه في قسم الترديد أن الحصر بين دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي أو دلالة اللفظ على المعنى التضمني والالتزامي

نوى المقصود بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله لانه لا يتصور فيهما) أي في النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيأ تعين الادنى أي الحقيقة لانه المتيقن (قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا) وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له (قوله وربما يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا بغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لانه ان أريد بوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت أي فضرب به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فأرسلون يوسف أيها الصديق أي ارسلوه فأتاه وقال يا أيها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان أريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف

بالواو الحالية والظاهر أن الاستقباح يعم أدوات التعليل لكن الامر فيه سهل فان شئت أن تجريه على الوجه الاحسن فاجعله تعليلا لمقدر أي لا يكون ذلك كما في قول أبي تمام

أطلت ارشادي فعقلي مرشدي * أم استمت تأديبي فدهري مؤدبي

وقد حققته في حواشي المطول فليطلب منها (قوله يشكل بما قالوا الخ) أجيب عنه بان الاقل المتيقن مغاير للادنى المتيقن وليس لازما له فبالضرورة لا يستلزم نفيه نفيه فجاز ثبوت الادنى المتيقن مع نفي الاقل المتيقن اذ المراد بالاقل المتيقن الواحد الداخل تحت الثلاث وبالادنى المتيقن البينونة الخفيفة الرافعة للملك التي يمكن رفعها ومعنى كونها أدنى امكان رفعها وتيقنها انما ثبت على تقدير ثبوت كل نوع لان البينونة الرافعة للحل رافعة للملك لكن لا يتصور القلة والكثرة في البينونة اذ لا يقال بينونة واحدة أو ثلاث ورد بان مقصود الشارح أنه اذا كان ثبوت الاقل المتيقن في أنت طالق واندفاع الضرورة به مانعا عن نية غيره ينبغي أيضا أن يكون ثبوت الادنى المتيقن في أنت بائن وان لم ينو شيأ واندفاع الضرورة به مانعا عن نية الثلاث اذ الطلاق والبينونة كلاهما يثبتان بطريق الاقتضاء فيهما وما الفرق بين الاقل المتيقن وبين الادنى المتيقن حيث كان أحدهما مانعا من نية الغير والآخر غير مانع وقد يجاب من أصل الاشكال بان هذا كره الطلاق نية حكم الالفاظ الكنايات لا تثبت البينونة الا بالنية فكيف تتيقن الحقيقة بدونها وفيه نظر لان الاشكال باعتبار انه فهم من كلامهم أن الادنى المتيقن متصور في النوعين ولم يندفع بما ذكره كما لا يخفى (قوله لان الطلاق لا يمكن دفعه أصلا) ألا يرى أن من طلق امرأته واحدة رجعية ثم راجعها ثم طلقها ثنتين يكون ثلاثا ولا يقال انه برجوعه ارتفع الاول (قوله لكونه معلقا بشرط الخ) قيل عليه الاصل أن الشرط يمنع انعقاد السبب وههنا قد منع الحكم لا السبب وأجيب بان المراد بالشرط مصطلح المتكلمين لا التعليق المتصف بمنع انعقاد السبب (قوله وبعضهم فرقوا الخ) قال الفاضل الفرق الصحيح بينهما أن المقصود في المحذوف المعاني المقيدة التي تستفاد من المقدرات وفي المقتضى المعاني الضرورية المطلقة (قوله وفيه بحث لانه ان أريد الخ) هذا البحث يرد على ما ذكره المصنف في التنقيح نفسه حيث فرق فيه بين المحذوف

*(فصل * اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق وشرطه) أى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر أولويته) أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولا مساواته اياه) أى مساواة المسكوت عنه المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه بدلالة النص الذى ورد فى المنطوق أو بقياسه عليه (ولا يخرج) أى المنطوق (مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم) حرم الربائب على أزواج الامهات ووصفهن بكونهن فى حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن فى حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب فى حجورهم فحينئذ لا يدل على نفى الحكم عما عداه (ولا يكون) أى المنطوق (لسؤال أو حادثة) كما اذا سئل عن وجوب الزكاة فى الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة ان فى الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم أن السامع لا يعلم بوجوب الزكاة فى الابل السائمة فقال بناء على هذا ان فى الابل السائمة زكاة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة شرع فى أقسامه فقال

لا

لم يغير المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى (قوله فصل) قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى أوردها المصنف ههنا والوافى آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه والمصنف خص الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرائط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر أولويته) ولا مساواته حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ما هو المذكور فى أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة أيضا اذا كانت بحيث

والمقتضى بان فى الاول تغيرا دون الثانى لا على الفرق الذى فى التوضيح من أن دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالته على المقتضى من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وقد يجاب عنه على اختيار الشق الاول بان الآية المذكورة من قبيل المقتضى لا من قبيل المحذوف نص عليه العلامة النسفى وبانا لا نسلم أن لا تغير فى مثل فانفجرت باظهار المحذوف وهو فضربه لانه على تقدير عدم الاظهار يحتمل أن يكون الانفجار كان بقوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر وان فى قوله فارسلون يوسف كان بغير الارسال وغير اتيانه الى يوسف بل باتيان يوسف نحوه من غير الارسال وتعين بالاظهار انه عليه السلام ضرب فانفجرت وان القائل فأرسلون الى يوسف عليه السلام بعدما أرسلوه فقال يوسف أيها الصديق وكفى بالتعيين بعد الاحتمال تغييرا (قوله فصل مفهوم المخالفة) أى غير المذكور وجه التفسير أن عند القائلين بالمفهوم ليس غير المذكور مسكوتا عنه مطلقا بل الحكم ثبت فيه موافقا للمنطوق أو مخالفا له فيه بالتفسير على أن المراد بالمسكوت عنه غير المذكور صريحا الا الذى لم يتعرض لثبوت الحكم فيه أصلا والى مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب (قوله فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه) قيل هذا ليس على ما ينبغى لان اثبات الحكم للمنطوق لا بد أن يكون فائدة للكلام فالعبارة الصحيحة أن يقال ان الشرط أن يكون نفى الحكم عن المسكوت عنه مقصودا ويمكن أن يقال انما يرد ما ذكر لو كان عبارة الشارح أن لا يظهر لذكر المنطوق الخ وليس كذلك بل العبارة لتخصيص المنطوق بالذكر والفرق ظاهر لان التخصيص يتضمن نفى ذكر المسكوت عنه فحصر الفائدة بالنظر الى ذلك النفى فتأمل (قوله والمصنف خص الخ) قيل أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قوله أو غير

ضمن المطابقة تبعية الى ما هو صريح كلام فخر الاسلام وغيره من الحنفية والمصنف لا ينكر ذلك والدليل عليه ما سبق فى هذا الكتاب من فرقه بين التحريم الاول والثانى وقوله فان لفظ السقف اذا الخ وما يأتى من أن فخر الاسلام لو ردد أنه ان ثبت التحريم فاما الخ وما ذكره فى كتابه المسمى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية التضمن والالتزام خطأ أو هام ما يستا بطريق

(منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (أن تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء

من الماء) أي الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر قبل الانزال (وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما) أي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا

لا تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد و بالقياس اذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في ماعز (قوله والا يلزم الكفر والكذب) في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود البارى تعالى والمصنف رحمه الله خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ

ذلك الدال على تعميم الشرائط وانما ذكره ابن الحاجب في المختصر فيرد على الاكثر ما ذكره المصنف وعلى تقدير ذكره يشكل القول بالمفهوم لان عدم ظهور فائدة أخرى متعذر او متعسر واذا كان القول به مبنيا عليه يتعذر العمل به وأجيب بان قول المصنف فيما يأتي واعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة الخ ثم اعتراضه بعد هذا عليهم من غير تقييد الاعتراض بانه على البعض لا يلائم هذا التوجيه مع ان حصر ذكر التعميم على ابن الحاجب محل بحث وقوله وعلى تقدير ذكره الخ مدفوع بانهم انما يقولون بمفهوم المخالفة اذا حصل الظن بعدم ظهور فائدة أخرى بعد التأمل والتفحص اذ لا نزاع في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فيكفي الظن بانتفاء الوجوه الاخر وادعاء عدم حصول الظن في جميع المواد مما لا يسمع (قوله منه تخصيص الشيء باسمه) قيل قدم مفهوم اللقب لانه بصدد نفي حجية المفهوم مطلقا ومفهوم اللقب أظهر في هذا الاعتبار والشافعية لما كانوا بصدد اثبات حجيته أخروا مفهوم اللقب لانه أبعد عن الاثبات (قوله يعني يلزم الامران الخ) نوقش فيه بان تفسير كلام المصنف بهذا ينافي قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني اللهم الا أن يرجع ضمير يعني الى المستدل بهذا الدليل لا الى المصنف وان كان الظاهر يقتضي هذا فاعترض بانك قد عرفت أن من جملة شروط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته له فيه وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فلوجود المساواة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم و بين سائر الرسل صلوات الله عليهم في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى واما في الثاني فلان الوجود في الواجب جل جلاله أولى من الوجود في الممكن (قوله لوجود البارى تعالى) قيل القائل زيد موجود وان قصد التخصيص فمراده ظاهرا تخصيص زيد من بين الافراد المشتركة معه في الانسانية لا في مطلق الشيئية والمفهومية فيلزم الكذب لا الكفر ونظيره ما ذكروا أن قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي لا يكاد يوجد والعكس كثير نحو ما في الدار الا زيد على معنى أن الكون في الدار مقصور على زيد فان القصر فيه بالنسبة الى افراد الانسان ضرورة وجود الهواء فيه (قوله والمصنف خصص الخ) قيل فيما سلكه المصنف تنبيه على

قال (يعني يلزم الامران في كل من القولين) أقول تفسير كلام المصنف بهذا ينافي قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والتكذيب بالثاني اللهم الا أن يقال التفسير مبني على اعتبار صدور المفسر من القوم بق ههنا بحث وهو انك قد عرفت أن من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فلوجود المساواة بين رسولنا صلى الله عليه وسلم و بين سائر الرسل صلوات الله عليهم أجمعين في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما الثاني فلان الوجود في الواجب أولى من الوجود في الممكن

المجاز وان المجاز لفظ أطلق وأريد به جزء ما وضع له أو لازمه الخارجي كما اذا أطلق السقف وأريد به بعضه أو أريد الجدار أما اذا أطلق فأريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجدار فالدلالة لا تكون مجازا انتهى (قوله فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم) وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمقصود به أولا وبالذات والمخصوص بالالتفات عندنا معاشر الحنفية انما هو المعنى المطابقي والدلالة المستقلة التابعة للقصد والاستعمال

هي المطابقة وأما المعنى التضمني والالتزامي فلا يستعمل فيهما اللفظ أصلا ولا يقصد الا بالعرض وثانيا ولا يفهمان الا تبعا في ضمن المطابق ونحوه فلا تتحقق دلالة التضمن والالتزام الا بالتبعية للمطابقة وذلك للاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث

(ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشئ باسم لايدل على نفى الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل فى صورة الفرع فعلم أنه لادلالة للحكم فى الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (وانما

فهمو ذلك) اى عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهو للاستغراق غير أن الماء انما يثبت مرة عيانا

لايتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور (قوله ولاجماع العلماء) يعنى أن القول بمفهوم اللقب يؤدى الى نفى المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه فى العلة وذلك لان الفرع ان يتناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفى الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لاعبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لايثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على مامر واستدل أيضا بان النص لم يتناول غير المنطوق فى ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لايتناول غيره لنفى الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفى أولى وبان مايكون مؤثرا فى اثبات شئ لايكون مؤثرا فى اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لايجوز أن يتناول النص ثبوت الحكم فى محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ فى محل واثبات ضده فى غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا (قوله وهو) أى اللام للاستغراق بمعنى أن جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المنى بقرينة ورود الحديث فى غسل

شئ وهو نفى الكفر فى المثال الاول هى بعينها علة الكذب فنفى الرسالة عن غيره من الانبياء كفر و كذب ونفى الوجود عن الغير كليا كذب ويندرج فيه نفى الوجود عن الصانع وهو كفر وأنت خبير باستواء القضيتين فى لزوم اجتماع الكفر والكذب فى كل منهما بالنظر الى مدلولهما التضمنى على أنه لو سلم كون ماذكروجها لتخصيص الثانى بالكذب لم يكن وجها لتخصيص الاول بالكفر بل المناسب له أن يخصص الاول بالكفر والكذب والثانى بالكذب فقط فتامل (قوله لان هذه الفائدة حاصلة فى جميع الصور) قيل هذا الجواب مناقض لماذكره أولا من أن شرط مفهوم المخالفة أن لايظهر لتخصيص الحكم بالمنطوق فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه اذ حصول الفائدة يقتضى ظهورها وأنت خبير بان ماذكره ههنا كلام الزامى فليتأمل وحاصله أنه لوكان ماذكرمقتضيا للتخصيص بالذكر لزم أن لايتحقق مفهوم اللقب أصلا على أن الخصم قائل بتحققه وحينئذ لايلزم التناقض أصلا (قوله وهو تعليل النص) اعترض عليه بانه ان أراد أن التعليل جائز فيما لايكون الاصل منصوصا عليه باسم العلم فسلم ولايفيد شيأ وان أراد انه جائز مطلقا فممنوع لجواز أن يكون جوازه فى غير محل النزاع وأجيب باختيار الثانى فان المجمعين لم يفصلوا بين مايكون المنصوص عليه باسم علم أو بغيره وبهذا يظهر أن تخصيص الدليل أعنى الاجماع على جواز تعليل النص بنفى مفهوم اللقب محل بحث (قوله فلا يجوز اثباته بالقياس) فيه بحث لما سنذكره من الاتفاق على أن المفهوم ظنى يعارضه القياس نعم يلزم ثبوت التعارض مع الترجيح فى جميع صور القياس ولم يقل به أحد من العلماء (قوله لان من شرط القياس المساواة) اعترض عليه بانه اذا اشترط فيه المساواة يلزم أن يكون الحكم فى الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة كما صرح به القاضى فى شرح المختصر فيلزم أن يكون كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر ويمكن أن يجاب ههنا بان شرط مفهوم الموافقة الاولوية فلا عبرة بما ذكره القاضى وأيضا يجوز أن يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع

ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو أن يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه أن جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لايجب بدون الماء الا أن التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر خفى فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر

انحصار اعقليا فلو كان كل واحد من الثلاثة معنى بالاستقلال تابعا للقصد والاستعمال بطل هذا الانحصار لخروج الدلالة الغير المستقلة مع ثبوتها بلا ريب لايقال دلالة اللفظ عليهما ليست باعتبار وضعه لهما بل من حيث انهما جزء له أو خارج فلا تكون من أقسام الدلالة الوضعية اللفظية بل من أقسام الدلالة العقلية لانا نقول

لاشك أن تلك الدلالة مدخل من الوضع مستندة اليه لايفهمهما من اللفظ الامن يعرف وضعه لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ونحوه فلا ينبغى جعلها من أقسام الدلالة العقلية فان قيل بطلان الانحصار ينقلب عليكم بدلالة التضمن والالتزام المستقلتين اللتين يثبتهما البعض قلنا هما داخلان فى المطابقة باعتبار الوضع النوعى عندنا (قوله فهذا الترديد يكون فيما الخ) قيل محصل كلام فخر الاسلام أن الحقيقة فى معروفة النسب اما أن

الجنابة

(ومنه) أى من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهى (ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفى الحكم عما عداه عند الشافعى) أو نقول
تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا محذوف أى وهو الراجع الى

تخصيص الشئ وقوله عما عداه أى عما عدا ذلك الوصف والمراد نفى الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أى الاماء غير المؤمنات (للعرف فان فى قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم أن الاستقباح لاجل أنه يفهم منه أن غير الطويل يطير (ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح) لانه لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة (ولان مثل هذا الكلام يدل على عليه هذا الوصف وفى الابل السائمة زكاة فيقتضى العدم عند عدمه

فيحمل ثابتة مطلقا أى بالنسبة الى جميع الناس فيثبت للسبب من المفرد بنفى من غيره وهو باطل واما بالنسبة الى المفرد وحده لظهور

الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة) أى نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتى الذات واستدل على دلالته على نفى الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول أنه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير وأجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص فى هذا المثال والمثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم أن كثيرا من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم فى صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو من فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون أنه لغة لما فهموه الثانى أن الحمل على اثبات المذكور ونفى غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فحينئذ تتوقف دلالته على النفى عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفى عن الغير وذلك دور أجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو أن يعلم أنه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها فى الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا أى حصولها فى الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو أن الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث أنه لو لم يكن فى التخصيص بالوصف الدلالة على نفى الحكم عن الغير لكان ذكر

لا بالنص (قوله ومنه تخصيص الشئ بالصفة) المراد بالصفة ما يكون قيد الذات سواء كان نعتا نحو ما فى الغنم السائمة زكاة أم لا نحو فى سائمة الغنم زكاة ثم اذا كان تخصيص مبتدأ والظرف خبراله مقدما فقوله يقول يحتمل أن يكون استئنافا أو خبرا بعد خبر أو حالا من المبتدأ أو خبر مبتدا محذوف والضمير فى عما عداه يحتمل أن يرجع الى الوصف على ما ذكره المصنف وأن يرجع الى الموصوف الدال عليه ذكر الوصف (قوله أنه المتبادر الى الفهم عرفا) والتبادر من امارات الحقيقة فيكون حقيقة وقد يجعل علامة الحقيقة عدم تبادر غيره والفرق ظاهر وان لفظ المشترك بالنسبة الى أحد المعنيين حقيقة لعدم المبادرة الى غيره لا المبادرة اليه (قوله وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا الخ) أجيب عنه بان المفهوم من اللغة يشترك فيه كل من هو عارف بها ففهم الكثير دون الكل مما يقدح كونه مفهوما لغة بل يدل على أن فهمهم بناء على اجتهادهم فلا يكون حجة على غيرهم من المجتهدين القائلين بخلافه ورد بانا اذا سمعنا جمعا من الثقات فهموا معنى من لفظ وحملوا هذا اللفظ على هذا المعنى جزمنا بان ذلك الفهم والحمل باعتبار اللغة وان لم يعلم حال الباقين ثم ان اللغة تثبت بقول الائمة من أهلها ولا يقدح فى ذلك احتمال كونه مبنيا على اجتهادهم (قوله الثانى) هذا الوجه يعم التعليق بالصفة والشرط وغيرهما بخلاف الوجوه الباقية فانها مختصة بالصفة (قوله وجوابه ظاهر) قيل جعل الشارح أمثال هذه الدلالة من الوصفية وليس

وهو ظاهر فليتأمل قال (المصنف ومنه تخصيص الشئ بالوصف) أقول ليس المراد بالوصف النعت النحوى بل التعرض لقيد فى الذات بحيث يفيد تقليل الاشتراك سواء كان نعتا نحو بالحوفى الغنم السائمة زكاة أو غيره من المشتق نحو لى الواجد ظلم وفى سائمة الغنم زكاة وظرف الزمان والمكان فان الخصوص بالكون فى مكان أو زمان موصوف بالاستقرار فيهما ولان المراد بالتخصيص التخصيص بالثبوت الذى هو القصد بل بعض الشيوع وتقليل الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من تقرير المحققين من

وعندنا الابدل لان موجبات التخصيص لانحصر فيماذكر) اعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا فى شرائطه أن التخصيص انما يدل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة فى هذه الاربعة وفى نفى الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم أن التخصيص لنفى الحكم عما عداه فأقول ان موجبات التخصيص لاتنحصر فى تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيأ من هذه الاشياء لايوجد فيه ومع ذلك لايراد منه نفى الحكم عما عداه لانه لو كان لنفى الحكم عما عداه يلزم أن الجسم الذى لايوجد فيه ذلك الوصف لايكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لايوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى أن علة التحيز هذا الوصف (وكالمدح أو الذم) فانه قد يوصف الشئ للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه مع أن الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم أى موجبات التخصيص لاتنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو المدح أو الذم فان موجبات التخصيص فى هذه الصور أشياء أخر غير ماذكروا (أو التأكيد نحو أمس الدار لا يعود أو غيره) أى غير التأكيد (نحو وما من دابة فى الارض بجناحيه

الوصف ترجيحا بلامرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لايستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتا الوضع بمافيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم أن كل ماظن ان لافائدة للفظ سواه تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج فى القاعدة الكلية الاستقرائية ولايجرى هذا فى مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لايقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشئ المذكور بصفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة (قوله وعندنا الابدل لان موجبات التخصيص لاتنحصر فيماذكر) فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل بعضها ولا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشئ والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى فى المطلوب رد ماذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف مالم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على أن ماذكره المصنف يصح أن يجعل دليلا على مذهبه لمانبينه ان شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة أن لايظهر أولوية ولا مساواة على ماصرح به المصنف أيضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا أنه ليس موجبا للتخصيص على مالايخفى (قوله نحو ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير

كذلك بل هى من الدلالات العقلية الناشئة من أن العاقل ينبغى أن لا يزيد فى الكلام الا لفائدة ولا ينقص الا لفائدة (قوله الرابع أن تعليق الحكم الخ) لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المصنف وان رده أيضا فيما سيأتى (قوله وعندنا الابدل الخ) قال مولانا عبد العزيز فى حواشى الكشاف رأيت فى الفوائد الظهيرية فى باب مايكره العمل فى الصلاة أن الاحتجاج بالمفهوم يجوز كذا ذكره شمس الائمة فى شرح السير الكبير وقال بنى محمد رحمه الله مسائل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخصاف وبنى عليه مسائل الحيل ويحكى عن البلخى انه كان يقول ان كان المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد فذلك يدل على نفى الحكم فيما سواه لان فى اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص وذلك لايجوز ومثاله قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم وقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان (قوله بل بعضها) حيث لم يذكر جواب الثانى (قوله الا أنه ليس موجبا للتخصيص) لانه يقتضى ثبوت مفهوم الموافقة فلا يكون مقتضيا لتخصيص الحكم بالمنطوق (قوله نحو ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه) هذه الآية ليست هى المذكورة فى كثير من نسخ

شراح مختصر ابن الحاجب أن المراد به التخصيص بالاثبات والذكر قال (الرابع أن تعليق الحكم بالشئ الخ) أقول لم يتعرض لجوابه اكتفاء بجواب المصنف وان رده أيضا كما سيأتى قال (قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا أنه ليس موجبا للتخصيص) أقول لان موجبه مايكون سببا باعثا لاتيان الصفة وظاهر أن ظهورهما ليس كذلك بل هو أمر يشترط عدمه بعد الاتيان بالصفة

الاثر حق التحريم لكونه لازما لمدلوله الحقيق وهو أيضا باطل لانه لاصحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيق ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحته فالتحريم الثابت بهذا الكلام منافاة أقول توجيه كلام فخر الاسلام رحمه الله بهذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه به شرح لايطابق المشروح بل لايناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل

بجناحيه) ذكر صاحب الكشاف أن معنى دابة في الارض وطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كأنه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني أن اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على أن القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المصنف كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص أصلا باجماع أهل العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه

التوضيح بل المذكورة فيه هي آية سورة هود أعني وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (قوله هو زيادة التعميم والاحاطة) لان النكرة في سياق النفي وان كانت مستغرقة الا انه يحتمل أن يراد بها الاستغراق العرفي أعني دواب أرض واحدة وطيور جو واحد فذكر وصف نسبته الى جميع دواب أي أرض كان وطيور أي جو كان على السواء فانفهم أن الاستغراق حقيقي (قوله كأنه قيل وما من دابة الخ) أورد عليه أن النكرة المفردة في سياق النفي تدل على كل فرد فكيف يصح الاخبار عنها بقوله أمم أمثالكم وكل فرد لا يكون أمما وكذا ان أريد بها كل نوع لان كل نوع أمة لا أمم كما أشار اليه في الصحاح أجيب عنه بانه من قبيل الميل الى المعنى لان استغراق كل فرد يتضمن استغراق جموع من الدواب والطيور فيصح باعتباره حمل أمم عليه ونظيره وكل في فلك يسبحون وهذا هو مراد صاحب الكشاف لان النكرة أعني دابة محمول على المجموع من حيث هو مجموع بقرينة الخبر كما حمل الشريف في حواشي المطول عليه لان عبارة الكشاف لا تساعده (قوله انما هو الى الجنس لا الفرد) لم يرد بالفرد الفرد الواحد حتى يرد أنه ليس بمحتمل أصلا لان النكرة المنفية مع من نص في الاستغراق بل أراد مطلق العدد الفردي الذي يفارق الاستغراق العرفي فان قلت كما أن ارادة فرد واحد ينافي الاستغراق كذلك ارادة الجنس دون الفرد فكيف حمل الآية على ارادة الجنس قلت الاستغراق متحقق بالنظر الى الاجناس كما في قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين (قوله لا يحتمل الخصوص أصلا) أجيب بان مراد المصنف بدابة مخصوصة

قال (ذكر صاحب الكشاف أن معنى دابة في الارض الخ) أقول مراده أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم لكن يجوز أن يراد بها آحاد دواب أرض واحدة وطيور جو واحد فيكون استغراقا عرفيا فذكر وصف نسبته الى جميع دواب الارضين السبع وجميع طيور الآفاق على السواء ليدل على الاستغراق الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة قال (يعني أن اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة الخ) أقول فيه بحث لان الفرد ليس بمحتمل ههنا أصلا لما تقرر أن النكرة المنفية اذا كان مع من الاستغراقية لفظا أو تقديرا لا تحتمل الفرد فكيف يصح حمل كلام صاحب المفتاح عليه والعجب أنه يحمل الوصف على دفع احتمال الفرد ويستبعد حمل المصنف اياه على دفع احتمال التخصيص المطلق مع أنه المحمل لكلام الكشاف كما عرفت والتحقيق أن مراد الشيخين واحد فان مراد صاحب المفتاح بالجنسين ليس من حيث هما هما بل هما من حيث تحققهما في ضمن جميع الافراد بلا تخصيص بعضها لانه قائل بان مثل هذه النكرة تفيد الاستغراق قطعا بلا احتمال فرد فيكون التقدير الذي قاله بالنظر الى رفع

فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله تعالى وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع أنه لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح أنه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم أن موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة أصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على أنه كثيرا ما يكون في كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء

الكلام على ما اتفقا على خلافه أما الاول فلان كلام فخر الاسلام صريح في أن دلالة قوله هذه بنتي على التحريم من قبيل الحقيقة فانه جعل اثبات الحقيقة على وجهين أحدهما اثباتها مطلقا أي في حق المقر وغيره في ثبوت النسب عنه وانتفائه عن غيره وتعذر ذلك لثبوته ممن اشتهر عنه وثانيهما اثباتها في حق المقر وحده في حق التحريم فاما أن يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون غيره ليظهر أثره في حق التحريم لكونه لازما له فحسب كما زعمه القائل توهما منه أن في صورة اثبات التحريم بقوله هذه بنتي لا يكون من

وجوه اثبات الحقيقة وهو فى صدد بيان ذلك وليس الامر على ماتوهم فانه انما لا يكون كذلك اذا أريد منه التحريم والا فقد سلف أن دلالة
اللفظ على المعنى الالتزامى من قبيل الحقيقة واما أن يكون ثبوت النسب وثبوت التحريم على ما فصله المصنف
رحمه الله على أن يكون
تركه بيان ثبوتها فى حق
النسب فقط لاشتراكه فى
الدليل السابق وظهوره
منه فعدل عنه وبادر الى
بيان تعذر ثبوتها فى حق
التحريم بطريق الالتزام
وهذا هو الظاهر يدل
عليه قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام
وقوله مناف للملك وذلك
لانه لما قدر كون التحريم
ثابتا بهذا الكلام وعلل
تعذر اثباته بمنافاة الملك
علم أنه يريد التحريم الذى
يقدر ثبوته من الزوج بهذا
الكلام أعنى قوله هذه
بنتى على طريق الالتزام
وهو الطلاق لانه هو
المقتضى لسبق النكاح
وصحته لكونه من حقوقه
ولو كان مراده التحريم
الاصلى الذى يلزم ثبوت
النسب فى حق المقر وحده
فمع كونه بعيدا من اللفظ
ليس هو مما يثبت بالكلام
ولا أمرا عارضا للملك النكاح
ومن حقوقه ولا هو فى
وسع الزوج ولا يكون له
مدخل فى وقوعه بل هو
اظهار حرمة ثابتة لها من
أول الحال متقررة فيها
على الاستمرار وحكمه
التفريق بينهما الا الطلاق
ولا يقتضى سبق النكاح
وصحته حتى يعلل تعذر اثباته بانه مناف لملك النكاح فلا يثبت هذا التحريم الطارئ المراد
ظهور أثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا مما يمكن تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انما يثبت لكونه لازما للمعنى الموضوع له

مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما أما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز أن يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم وههنا نظر أما أولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر فى أصول فقه ابن الحاجب وغيره ان شرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم تظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلان الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد دليس من

تخصوص النوع كالحمار والفرس والبغل لا لخصوص الشخص فلا يرد ماذكره (قوله أن لا تظهر أولوية ولا مساواة) اعترض عليه بان عدم ظهورهما مما يقتضى التخصيص بالذكر ينافى ماذكره سابقا من أن ظهورهما ليس موجبا للتخصيص وأجيب تارة بالحمل على التغليب وتارة بان قوله أو غير ذلك اشارة الى قوله ولا تخرج مخرج الغالب وما بعده بقرينة قوله مما يقتضيه تخصيصه بالذكر مع ما سبق (قوله أو خوف) أى لا يكون خوف يمنع المتكلم من ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا قال للخائف عن ذكر الصلاة المفروضة فى أول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة فى أول الوقت (قوله اذا لم تظهر للوصف فائدة أخرى) فيه بحث وهو أن المفهوم ثابت لغة فتأخره عن الفوائد الاخر جمع حتى المساواة التى لاجل القياس بعيد لان شرائط القياس مما يعرفه المجتهد لا غيره اللهم الا أن يقال ان أهل اللغة لما اعتبروا ان ثبوت حكم المفهوم انما يكون حيث انتفى موجبات التخصيص ولم تظهر للوصف فائدة أخرى فمن ظن بانتفاء الموجبات فهم المفهوم والا فلا يقدح فى ذلك أن شرائط القياس لا يعرفه الا المجتهد (قوله وأما ثانيا فلان الوصف الخ) قيل عليه مراد المصنف أن ذكر الوصف لما كان

توهم لاستغراق العرفى كما ذهب اليه صاحب الكشاف فليتأمل قال (لما ذكر فى أصول ابن الحاجب الى قوله مما يقتضى تخصيصه بالذكر) أقول فيه بحث لان عده عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر يقتضى أن يكون عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر وهو يقتضى أن يكون عدم ظهورهما موجبا للتخصيص وقد صرح آنفا أنه ليس موجبا له اللهم الا أن تجعل الاشارة فى قوله أو غير ذلك راجعة الى قوله ولا تخرج مخرج الاغلب وما بعده ويجعل قوله مما يقتضى تخصيصه بالذكر قرينة عليه (قوله ولا يخرج مخرج الاغلب) كما فى قوله وربائبكم فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى الحجور ومن شأن ذلك فقيد به لذلك لا لان حكم اللاتى لسن فى الحجور بخلافه (قوله ولا لسؤال ولا لحادثة) أى لا يكون ذكر الوصف لسؤال سائل عن المذكور ولا لحادثة خاصة بالمذكور مثل ان سأل هل فى الغنم السائمة زكاة فيقال فى الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة (قوله ولا تقرير جهالة) ذهب جمهور شراح مختصر ابن الحاجب الى اعتبار الجهالة فى جانب المتكلم بان يكون الحكم فى المسكوت عنه معلوما له وفى المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان وتبعهم المصنف حيث قال أو علم المتكلم بان السامع يحمل هذا الحكم الخصوص واعتبرها المحقق فى جانب المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمتنع ذلك فيه (قوله أو خوف) يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل

التخصيص

وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولان أقصى درجاته) أي الوصف (أن يكون علة) وهي لا تدل على ما ذكر (لان الحكم يثبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضا بعدم الحكم) أي عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدما أصليا لا حكما شرعيا (لا لانه علة لعدمه) أي لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف أنه اذا كان الحكم المذكور

حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوفة زكاة فانه لا يلزم منه أن الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وأيضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديه عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدمر في فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة) فان العادة أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم أورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الآخرين لان هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفيا للآخرين ليس لاجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وأيضا انما انتفى نسب الآخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفي نسبهما وانما قال

التخصيص بالوصف في نفي لما عرفت فكأنه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيحا) يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولان أقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا أو بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة) ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره

لفوائد كثيرة جاز ذكر وصف مخصص لفوائد أيضا فلا يحصل الظن بانتفاء جميع الفوائد سوى نفي الحكم فكأنه محمول على التنظير لا التمثيل وأجيب بانه لا يلائم ظاهر كلام المصنف (قوله لما عرفت) أراد به قوله وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف (قوله يعارضه القياس) فيه بحث اذ قد صرح فيما سبق بان المفهوم ليس محلا للقياس لاشتراط الاولوية فيه وعدمها في القياس فكيف يصح قوله يعارضه القياس على أن الظن وان كان ظنيا كخبر الواحد مقدم على القياس كما قيل ويمكن أن يدفع البحث بجواز تغاير الاصل في القياس والمفهوم (قوله وهو حاصل بعدم ظهور الخ) فان قلت قد تقرر أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت معناه أنه لا يدل دلالة قطعية (قوله عما يقال انه لو ثبت الخ) هذه شبهة من يقول ببطلان دليل الخطاب أورده ابن الحاجب في المختصر وأجاب عنه وضمير ثبت راجع الى المفهوم ولفظ هذا اشارة الى ما ذكره من أن القائلين انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف (قول المصنف لان الحكم يثبت بعلل شتى) في المحصول انهم قالوا تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختصة خلاف الاصل وأجاب عنه في المنهاج الاصل عدم علة أخرى وأجيب بان الاصل انما يصح للدفع لا للاثبات (قوله ليس على ما ينبغي الخ) قد يجاب عن ذلك بانه يكفي في الخروج مخرج العادة أن يكون الغالب اتصاف المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصود ولهذا قالوا في قوله شقاق بينهما الآية وفي قوله عليه السلام أيما امرأة

المراد دفع خوف كما اذا قيل للخائف من ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة في أول الوقت قال (لما عرفت) أقول أراد به قوله وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف الخ قال (وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني) أقول فيه ان هذا ممنوع لانه في

في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (الا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول أم ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا) فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى أم الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا في أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا) أي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرنا لا حاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه) أي في التخصيص بالوصف أي لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا) أي السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وهو ههنا) أي ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين عن أحوال تلك الارض فارادوا نفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به أما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي عملا بشرطيته فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) أي بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الاصلي) حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما أصليا بعين ماذكرنا في التخصيص بالوصف وماذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا أيضا (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ماذكرتم لا بالمعنى الثاني) أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر

والعنبان … حكما شرعيا

(قوله في بطون مختلفة) بان يكون بين الولدين ستة أشهر فصاعدا (قوله أما ههنا فلا) يعني أن الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثا وأن يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق (قوله عملا بشرطيته) فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشئ ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ماذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ماذكرنا) أي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وماذكرنا من ثمرة الخلاف) يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكاتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافا له وأيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله أنا لا نسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فأنت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر

نكحت بغير اذن وليها لا دلالة للتخصيص على المفهوم لان الثابت هو العادة فان الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق والمراد لا تنكح نفسها الاعتداء الولي فلو جاز أن يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا بنفي الحكم عما عداه وهذا وان كان في التعليق بالشرط الا أنه يجوز أن يكون في الوصف أيضا كذلك ولا شك أن الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية بذلك (قوله فيكونان ولدى الامة) فيه بحث لان الدعوة وان ثبتت في هذا الوقت لكن يستند الى وقت الولادة لاستحالة أن يكون ولده في هذا الوقت ولا يكون ولده في وقت الولادة فالولدان الاخيران يكونان ولدى أم الولد لا ولدا الامة ويمكن أن يجاب عنه بان أمومية الولد تثبت من وقت الولادة في حق الاكبر ضرورة فلا عموم له في حق الاخيرين (قوله والا فجميع ماذكر الخ) أي وان لم يكن ذكر الدليل المذكور لكونه دليلا

(فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات على جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية

والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة مادخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل ان دخلت الدار فأنت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر أنه لا يلزم أن يكون موقوفا عليه الا أنه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أى من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في أن المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصصا أى على تقدير الاتصال ولا ناسخا أى على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد

يختص بالشرط فلا وجه لتخصيصه بالذكر لان جميع ماذكر الخ (قوله فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم) فيه بحث لما سبق من أن الاصل يصلح للدفع لا للاثبات (قوله ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات الآية) طولا أى غنى واعتلاء وأصله الفضل والزيادة وأن ينكح في موضع النصب بطولا أو بفعل مقدر صفة له أى ومن لم يستطع منكم أن يعتلي نكاح المحصنات أو ومن لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات يعني الحرائر (قوله عند استطاعة نكاح الخ) اعترض على الشافعي بانه لم يعمل بمفهوم قوله تعالى والمحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي أن لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة أجيب بان العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارض ههنا فان صيانة الحرة عن الاسترقاق واجب ما أمكن وقد أمكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم فان قلت أى فائدة في تعليق الجواز بالشرط اذا كان يجوز بدونه عندنا قلنا فائدته كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فان عندنا وان جاز نكاح الامة الا ان المستحب لمن قدر على تزوج الحرة أن لا يتزوج الامة ويكره له اذا تزوجها اذ هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وذلك ان الرجل في العادات لا يتزوج بالامة الا عند العجز من نكاح الحرة ويستنكف من ذلك فأخرج الله سبحانه هذا الكلام على وفاق العادة كذا في الطريقة البرغرية (قوله لقوله تعالى وأحل لكم الخ) رد على الشافعي رحمه الله أن التخصيص انما يثبت عند التعارض وعنده يكون المنطوق راجحا لانه أقوى من المفهوم (قوله لان عدم الاتصال ظاهر) قد

الظني ظني وفي القطعي قطعي وليس بشيء لان منشأه عدم تصفح كتبهم قال (وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه) أقول يعني أن الاتصال ليس بمحتمل ليصح بناء صلاحية التخصيص عليه

وهو البتبعية ولكنه ليس بلازم له بلا يثبت وهذا معنى قوله لو صح معناه على أن التحريم الاصلي لا يثبت أصلا الا بثبوت ملزومه فكيف يظهر أثر ثبوت النسب في حق التحريم بدون ثبوته واذ قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من وجهين الاول أن الترديد قبيح لانه جعله مقابلا لاثبات الحقيقة في حق النسب مع أنه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينفك عنه لعدم امكان ثبوته بدون الملزوم له فلا حاجة الى ابداء هذا الشق بعد استحالة ثبوت النسب لانه لا يثبت بدونه لكونه لازما له تابعا في الفهم عنه والثاني أن الدليل النافي لهذا التحريم ليس كونه منافيا لملك النكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع له وانما يصح التعليل بمنافاة الملك في بيان تعذر اثبات المعنى المجازي وهو التحريم المراد بقوله هذه بنتي لا يقال أن أبا حنيفة رحمه الله لا يشترط في المجاز امكان الحقيقة

(وهذا بناء) أي هذا الخلاف مبني (على أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيده) أي الحكم (بتقدير معين واعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي التعليق (تأثير في العدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق ان دخلت الدار اذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) أي على هذا الاصل وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فأنت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق أخر الحكم الى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من أن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا تفريع على أن المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق أو العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (ويجوز تعجيل النذر المعلق) فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل (وكفارة اليمين اذا كانت مالية) فان الشافعي يجوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده

هو

فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فان الوجوب يجب أن يثبت بالامر مع أن اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فمال الشافعي الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا أو مفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى تقصر على البعض (قوله وكفارة اليمين) أي ويجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الاصل وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط انما

يمنع الظهور بناء على أن ترتيب النظم ليس على ترتيب النزول وفيه تأمل (قوله التحقيق في الجملة الشرطية الخ) قال الفاضل الشريف ما ذهب اليه من أن الحكم هو الجزاء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام سائر النحاة حيث صرحوا بان كلمة المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالاول ولزومه له فيكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء الكلام بمنزلة المبتدا والخبر لا ان يكون الشرط قيد الجزاء على أن هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت أضرب بل لو كان أضرب بل أضرب كما زعم لما احتمل الصدق والكذب اذا لم يوجد منك ضرب ولا ركوب وليس كذلك لان العرف شاهد بانه على أن الاول صادق والثاني كاذب وكفى به شهيدا وحينئذ لا يخفى أن ما ضمنه الشارح في كلامه تعصبا منه من أن مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انعكست القضية فيه فصار العقلي شرعيا والشرعي غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال

فالصواب ما ذكره بقوله وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا قال (التحقيق في الجملة الشرطية الخ) أقول اعترض عليه الفاضل الشريف في حواشي المطول وقد أجبنا عنه ثمة بما لا مزيد

والمنافي للنكاح ليس هو التحريم بل البينية لانا نقول نعم لكن لا بد أن يكون المعنى المجازي أمرا لازما للمعنى الحقيقي والتحريم الذي يثبت بهذا الكلام لو صح هو الطلاق وليس بلازم مهما ولا يشارك التحريم اللازم لا يحسب الاسم بخلاف الشجاعة فانه معنى واحد في الرجل

بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث (لان المالى يحتمل الفصل
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن بان يثبت المال فى الذمة مع أنه لا يجب اداؤه بخلاف البدنى) فى
الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما فى الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة وأما فى البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الاداء وفى البدنى لما لم يثبت لم يصح الاداء. وأما قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففى فصل الامر يأتى ان فى العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء

هو فى تأخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط فى شئ بالمعنى
الذى نحن فيه قلنا لما تقرر هذا الاصل فى نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا
والدخول شرطا أشار الى أنه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط
أولا فان الحلف عنده سبب الكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا
ويحتمل أن يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الاصل)
متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفى البدنى لما لم يثبت) أى نفس
الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب فى
البدنى اما عين وجوب الاداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت
وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلاة قبل الوقت
بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم أن المذكور فى أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب

(قوله ليس من التعليق بالشرط) فكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل (قوله فى معنى من حلف
فليكفر) هذا التقدير انما يناسب مذهب الشافعى والتقدير عندنا ان حنث فعل اطعام عشرة مساكين
فان سبب الكفارة عندنا هو الحنث (قوله متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب)
أما الاول فلانه عده من فروع ذلك الاصل وأما الثانى فلانه ليس عبنى عليه بل على أنه الموافق
للنص فانه تعالى أضاف الكفارة الى اليمين حيث قال عز من قائل ذلك كفارة أيمانكم وللعرف حيث
يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية (قوله واعلم أن المذكور فى أصول الشافعية الخ) اعتراض
على المصنف من وجهين أحدهما أنه نسب الى الشافعى عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى
الواجب البدنى مطلقا وليس كذلك والآخر أنه نسب اليه الفرق بينهما فى المالى وليس كذلك لانه
يقتضى تعلق الوجوب بنفس المال ولا يطابق أصولهم وقد يقال ما نقل فى كتب الحنفية من كلام
الشافعية يجوز أن لا يوجد فيما اشتهر من كتب الشافعية لان الكلام قد يتغير ولا يحمل على انهم
افتروا عليه فجاز أن يكون فى كلام بعضهم ولما لم يكن حفاظ كه من بعده وأنت خبير بان هذا الاحتمال

عليه فمن أراده فليراجعه ثمة قال (فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط الخ) أقول يعنى أن تجويز
الشافعى تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه فكيف يصح قوله
بناء على هذا الاصل والتقدير الذى ذكره فى الجواب الثانى مناسب لمذهب الشافعى والمناسب لمذهبنا
ما ذكره صاحب الكشف لان التقدير ان حنث فعل اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين وللملاحظة
منا نحا هذا التقدير ذهبوا الى أن سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما أن مدخول حرف الشرط كذلك
فى سائر التعليقات قال (بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة الخ) أقول أما تعلقه به
فلان صريح عبارة المصنف رحمه الله يفيد ذلك حيث عده أيضا من فروع هذا الاصل وأما عدم تعلقه
بقوله فان اليمين سبب الخ فلانه ليس عبنى على هذا الاصل بل على أنه الموافق للنص فانه يقال أضاف
الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة أيمانكم وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة
دليل السببية قال (واعلم أن المذكور فى أصول الشافعية أن نفس الوجوب الخ) أقول اعلم أن المصنف
رحمه الله نسب الى الشافعى أمرين أحدهما أنه لا يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الواجب
البدنى مطلقا والآخر أنه يفرق بينهما فى المالى واعترض الشارح على الاول بانه على اطلاقه غير صحيح

والاحد وأما الثانى فلان هذا القائل يجعل دلالة قوله هذه بنتى على التحريم بالالتزام معنى مجازيا وثبوت النسب فى مقابله مدلولا حقيقيا وفخر الاسلام والمصنف وغيرهما من الحنفية متفقون على أن المدلول التضمنى والالتزامى من جملة المدلول الحقيقى فانه أعم من الموضوع له وجزئه ولازمه الذهنى ولذلك جعل العمل بالمجاز مقابلا للوجهين وبهذا يعلم أنه لا محيص عما أورده المصنف وانه غير ذاهل عن ملاحظة قوله
لو صح معناه مناف وان معنى قوله لو صح معناه لو ثبت موجبه وهو الطلاق طريق الالتزام يكون معناه نادبا الخ لكنه لم يصح لان هذا
التحريم غير لازم من البنتية واللازم غيره كما عرفت وظهر فساد ما قيل انه لم يجعل دليل تعذر التحريم طريق الالتزام هو منافاته للملا

(وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل) وهو انا نعتبر المشروط

مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا أن الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط (فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على أن اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة

الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى أن الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل أن العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صببت الماء الذي بين يديه فهذا أوكد وأبلغ وذكر في الميزان أن المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على أن كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار أن الحل أو الحرمة اذا كان لمعنى في العين أضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك (قوله وعندنا لا ينعقد) أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني أن التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير أسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشئ ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وأورد على الاول أن الاضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بان التعليق يمين

الذي ذكر لا يضر في التنبيه على ما هو المشهور من مذهبهم خصوصا لمن أراد تقويته (قوله لوجود السبب وتعلق الخطاب) واشتراط فهم الخطاب لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب فان تعلق الخطاب جرى في حقه (قوله فلا يطابق أصولهم) قيل يجوز أن يكون معنى تعلق الوجوب بنفس المال أنه يجب عليه أداء الثمن عند المطالبة بالشراء فيكون مطابقا لاصولهم (قوله وعندنا لا ينعقد أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط) فيه بحث لان هذا لا يلائم ما ذكر في كتب الفقهية كالهداية وغيرها حيث قال فيها اذا قال رجل ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه بنية الكفارة لا يسقط الكفارة لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا تكون النية مقارنة لعلة العتق وذلك لان التعليق لما كان مانعا لانعقاد السبب عندنا لم يكن المعلق سببا الا عند وجود الشرط فتكون العلة مقارنة لعلة العتق حينئذ كذا ذكر المصنف في شرح الوقاية والجواب أن الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عند اليمين لكنه امتنع لمانع وهو التعليق فاذا ارتفع المانع صار ذلك اعتاقا عند الشراء (قوله وأورد على الاول الخ) قال الفاضل الشريف لا فائدة في التخصيص بالاول لانه يرد على الثاني أيضا أن القيد مانع

فانه يفرق بينهما اذا أمكن الافتراق كما في صلاة النائم والناسي وقد لا يفرق اذا لم يمكن كما في الكفارة البدنية وهي الصوم فاندفع ما قيل يرد على الشارح أن تجويز تقديم الكفارة البدنية قبل أن يحنث هو خلاف مذهب الشافعي فان منشأ الغفلة عن كلمة قد في قد ينفصل واعترض على الثاني بانه يقتضي

ابتداء بل أشار الى دليل تعذره وهو عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأوكده هذا (قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قيل عليه مقابل العذب الوحشي الذي ينفر منه الطبع لا الركيك وأجيب عنه بان الركيك هو الذي ينفر منه الطبع ويقابله العذوبة وهي السلامة التي يستعذبها الطبع وأما الوحشي فهو انما يقابل المستعمل وذلك أمر لا خفاء فيه ومنه الحيوان الوحشي الغير المستأنس منه (قوله لفظ المجاز يكون أعذب) من قبيل قولهم الصيف أحر من الشتاء قال صاحب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصيف أحر من الشتاء أي الصيف في حره أبلغ من الشتاء في برده (قوله أو السجع) وهو في اللغة هدير الحمام كما في قوله

لتحقق

فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل
السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث
عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب

لتحقق البر وفيه اعدام موجب التعليق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني أنه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي أن يلغو كما اذا قال للاجنبية أنت طالق وأجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية أن يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق ان شاء الله (قوله فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك) يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنه أنه خطب امرأة فأبوا أن يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الاول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل أن يقول على الاول لم لا يجوز أن يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظور بهما وبعد الارتكاب يصيران

للصدر من الوصول الى الحكم (قوله فيتحقق السبب الخ) ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي أن أتصدق بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله علي أن أتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجيء الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق (قوله يشكل بما روى الخ) أجيب عنه بانه ان صح فمؤول لان مداره على الزهري وقد عمل بخلافه لانه أول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح بان المرأة كانت تعرض على الرجل فيقول هي طالق ثلاثا فتصرم فرده الرسول عليه السلام بذلك ورد الزهري المعلق الى المرسل دليل أنه يرى صحة التعليق بالنكاح فلا يجوز التمسك به فيما صرفه عنه رواية ولو سلم أنه لا يقبل التأويل فنقول بالموجب بان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح (قوله بطريق الانقلاب والخلفية) أي الانقلاب في جانب السبب والخلفية في جانب المسبب فان اليمين

تعلق الوجوب بنفس المال وان لم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق أصولهم واباه عنى بقوله وأما تعلق الوجوب بنفس المال الى آخره فتدبر فال (ولقائل أن يقول على الاول الخ) أقول اعلم أن مراد مشايخنا بنفي سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقا بل بمعنى افضاء اليمين الى الكفارة وترتب الكفارة عليه وكون الحنث شرطا وينبغي أن يكون مراد المصنف رحمه الله أيضا ذلك وان المتبادر من ظاهر عبارته نفي السببية مطلقا وقولهم في ذلك طريقان أحدهما ما نقل صاحب الكشاف عن الامام البرغري حيث قال نحن لا ننكر ان اليمين سبب الكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلب سببية اليمين للبر الى سببيتها للكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وثانيهما ما نقل عن الاسير أنا لا نسلم أن اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا أي حال كون الكفارة خلفا عن البر لا أصلا والخلف يجوز أن يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة علة

حامة جرى حومة الجندل اسجعى فانت بمرأى من سعاد ومسمع وفي الاصطلاح تواطؤ الفاصلتين على حرف واحد وهو مطرف ان اختلف وزنهما نحو قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم أطوارا ومتوازان استوى الفقرتان تقفية نحو قوله تعالى فيها سرر مرفوعة وأكواب موضوعة ومرصع ان استويا وزنا وتقفية نحو قول الحريري هو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه (قوله كالتجنيسات الخ) التجنيس تشابه اللفظين وهو تام ان اتفقا في الحروف وعددها وهيئتها من نوع نحو قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة أو من نوعين فمتوفى نحو قول الشاعر

مامات من كرم الزمان فانه * يحيى لدى يحيى بن عبد الله

ومتشابه اذا كان أحدهما مركبا والآخر مفردا مع التوافق في صورة الخط ومفروق مع التخالف نحو قول العماد الاصبهاني الكاتب

(وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى) وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية (وتبين الفرق) أى على مذهبنا (بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الاجل فظاهر) فانه داخل على الثمن لا على البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر) أى الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا وشرط الخيار شرع مع المنافى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط (والاصل أن يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لا يجوز أن يبقى الخلف أعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء وفى كون سبب الكفارة هو الاحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما (قوله وفرقه) أى فرق الشافعى رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل فى المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء لمرضات الله تعالى والمال لا يكون مقصودا فى ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية فى أن المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة فى المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه فى البدنية وسيجىء فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود فى حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان و يندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعى رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط أشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والمانع عن الثبوت اذ لا جهة لتأثير

التى كانت سبب البر انقلب سببا للكفارة والبر الذى كان مسببا عن اليمين صارت الكفارة خلفا عنه وفيه بحث أما أولا فلان الاصل الملاءمة بين السبب والمسبب ولا تحقق بين اليمين والكفارة ولا افضاء حقيقة والشئ الملائم متحقق فلا ضرورة فى اعتبار الافضاء بطريق الانقلاب مما لا ملاءمة فيه وترك الملائم أى الحنث وأما ثانيا فلان هذا لا يفيد الشافعى لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا تكون اليمين سببا قبل الحنث و به يبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم قبل الاكل وأما ثالثا فلان مشايخنا انما ينكرون كون اليمين سببا مفضيا الى الكفارة بطريق اصالتها وترتب الكفارة عليها نفسها ولا ينكرون كونه سببا لها بطريق الانقلاب قال صاحب الكشف ناقلا عن الامام البرغرى انا لا ننكر ان اليمين سبب الكفارة ولكنا نقول هى سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلبت سببية اليمين للبر الى سببيتها للكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث والمتبادر من عبارة المصنف وان كان نفى السببية مطلقا الا انه ينبغى أن يحمل على ما ذكروا (قوله كالمهر يبقى الخ) فيه بحث لان الفرق

لايجاب الاصل وهو البر لا للبقاء والخلف وهو الكفارة لخلفه فى البقاء ألا يرى أن تلك اليمين لا تثبت ابتداء بغير بيع وتبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع أو بيعه من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذى قصده الشارح رحمه الله بقوله وعلى الثانى لم لا يجوز الخ لكنه الغز غاية الالغاز فظهر أن ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ الحنفية فى توجيه ما أورد على ظاهره من قبل الشافعية فلا يكون لهما جهة ورود ولعمرى أن هذا من الشارح الفريد فى غاية الاستبعاد وأما النظر الآخر فوجهه أن المقيس عليه يجب أن يكون اضافيا وههنا ليس كذلك لانا لا نسلم أن سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز أن يكون السبب الجناية عليهما لكن يرد عليه أن المقصود ليس القياس عليهما بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكونان من المتنازع

فى القاضى الفاضل
أما الغبار فانه * مما آثار السنابك
والجو منه مظلم * لكن أنار به السنابك
يا دهر لى عبد الرحيم * فلست أخشى مس نابك
فان البيتين الاولين مثال للاول والطرفين للاخير ومثله قول أبى الحسن على ابن المكارم المقدسى

أيا نفس بالمأثور من خير مرسل * وأصحابه والتابعين تمسكى
عساك اذا بالغت فى نشر دينه * بما طاب من نشر له ان تمسكى
وخافى غدا يوم الحساب جهنما * اذا لفحت نيرانها ان تمسكى
الثنى

﴿الباب الثانى في افادته الحكم الشرعى﴾ أى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما ﴿اللفظ المفيد له اما خبر﴾ ان احتمل الصدق والكذب ﴿من حيث هو﴾ أى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق ﴿أو انشاء﴾ ان لم يحتمل

الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيصح لان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق أن يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر أى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض وللقائل أن يقول الاعتاق أيضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا أنه ازالة الرق ﴿قوله الباب الثانى﴾ أى الثانى من البابين اللذين أورد فيهما ابحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى ﴿قوله اللفظ المفيد له﴾ الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم

ظاهر فان بقاء المهر بعد وجوبه عند وجود العلة وأما توقف وجود المعلول ابتداء على عدم العلة فليس بمعقول وهذا هو مراد المستدل بالوجه الثانى اذ كلامه صريح فى أن اليمين ليست سببا للكفارة لانها لا تبقى عند وجود الكفارة لا فى ان الكفارة هل تبقى بعد انتقاض اليمين ﴿قوله وللقائل أن يقول الاعتاق الخ﴾ قال الفاضل الشريف لا يخفى أن مآل اثبات القوة الحكمية والمقصود الاصلى منه ازالة الرق اه وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملك واثباته القوة الشرعية بواسطة ازالة الملك فالفرق واضح ﴿قوله الباب الثانى فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى﴾ اشارة الى أن الظرفية فى قول المصنف فى افادته الحكم الشرعى لادنى تلبس ﴿قوله الا أن الخبر والانشاء الخ﴾ يعنى أن عروض القسمة الى الخبر والانشاء للفظ ليس باعتبار افادته للحكم الشرعى بل باعتبار افادته للحكم المطلق فكان الانسب ايرادهما فى الباب الاول كالاقسام المذكورة هنالك وليس المراد انهما لا يفيدان حكما شرعيا حتى يرد ان الكلام فى الخبر والانشاء الواقعين فى الكتاب ولا بد أن يفيد كل منهما حكما شرعيا ﴿قوله بالمفيد ليخرج المفرد﴾ اللام فى المفيد للعهد والمراد به المفيد للحكم وبالمفرد ما يقابل الكلام ﴿قوله ضرورة انه﴾ علة للمنفى أعنى الانتقاض لا النفى ﴿قوله كخبر الشارع﴾ وكقولنا واجب الوجود

فيه فأى فائدة فى المنع واعلم أن لثبوت الاحكام باسبابها أربع طرق الاولى الاقتصار كثبوت الاحكام بالتصرفات الانشائية بلا تخلل مانع الثانية التبيين وهو تبيين فى ثانى الحال أن الحكم كان ثابتا من قبل كثبوت حكم الحيض بتمام ثلاثة أيام الثالثة الاستناد وهو أن يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا الى السبب السابق كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستندا الى الغصب السابق الرابعة الانقلاب وهو تبدل الحكم الى آخر كتبدل حكم البر فى اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال ﴿الظاهر أن الضمير للحكم الشرعى الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم﴾ أقول فيه بحث لان من الظاهر المكشوف أن المراد باللفظ ههنا لفظ القرآن لما قال المصنف فى أوائل الكتاب وفور ابحاثه يعنى ابحاث

فيهما وقول أبى الفتح البستى

كلكم قد أخذ الجا
ولا جام لنا
ما الذى ضر مدير الجا
م لو جاملنا

فى التفاريق ونحرف ان اختلفا شكلا نحو البدعة شرك الشرك ﴿قوله ونحوهما من القلب﴾ وهو كون عكس الكلام كطرده كقوله تعالى ربك فكبر وقوله كل فى فلك يسبحون وقول العماد للقاضى الفاضل سر فلا كبا بك الفرس وقوله فيه دام علاء العماد والتسريع وهو بناء البيت على قافيتين نحو قوله

يا خاطب الدنيا الدنية انها
شرك الردا وقرارة الاكدار

ورد العجز على الصدر وهو الختم بمرادف الابتداء أو مجانسه نحو قوله تعالى وتخشى الناس والله أحق تخشاه ونحو سائل اللئيم يرجع ودمعه سائل وغيرها قال السيد الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ههنا ليس كما ينبغى لان كلام المصنف رحمه الله فى الدواعى اللفظية وهما من المعنوية ثم انه ذكر أصناف البديع بعد ذكر السجع فيكون المراد منها ما وراءه على ما هو المعروف فى نظائره فلا يستقيم ايراد الترصيع فى أصناف البديع اذ هو من السجع ما يستوى قرينتاه فى الوزن والتقفية ﴿قوله فلا بد أن يستعمل

(أو اخبار الشارع) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن (آكد) أي من الانشاء (لانه أدل على الوجود) اعلم أن اخبار الشارع
يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به
أن لم يوجد في الامر لا يلزم
ذلك فاذا أريد المبالغة في
وجود المأمور به عدل
الى لفظ الاخبار مجازا
(وأما الانشاء فالمعتبر من
أقسامه ههنا الامر
والنهي فالامر قول
القائل استعلاء افعل
والنهي قوله استعلاء
لا تفعل

يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد
للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى أن يقال المراد به احتمال أحدهما ومعنى احتماله
لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة
نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور
لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من
حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر
لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم
بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم
الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازا عن
الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي أن يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن
النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت الشيء أو نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب
الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما
يتصور اذا كان الخبر على حقيقته وأما اذا جعل مجازا عن الامر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم
الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز
عن الامر أهو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى
والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا
ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الانشاء) فهو اما طلبي أو غير طلبي وكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر
منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت أكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام
ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي أحق ما يبتدئ به في البيان
الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال
ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) أي
على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق
الخضوع أو التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا

موجود فانه عرض له خصوصية وهي أن موضوعه يقتضي محموله اقتضاء تاما ولذا لم يحتمل الكذب ولو
نظرا الى محصل مفهومه وهو أن المحكوم عليه هو المحكوم به احتمله (قوله فعلى هذا لا حاجة الخ) أي
على تقييد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ (قوله امكان اتصافه) قال الفاضل الشريف الظاهر
أنه يراد امكان اتصافه بحسب نفس الامر فعلى هذا لا يكون الامكان المذكور هو نفس الاحتمال الذي
هو الامكان الذهني بل سببه كما يفهم من عبارة المفتاح (قوله لانا نقول هذا تقسيم الخ) قيل التقسيم
يستلزم التعريف فيعود الاشكال على أن هذا يخالف قوله فلا ينتقض حد الانشاء فافهم (قوله لا من
حيث انها مدلول هذا اللفظ) فلا يؤخذ لفظ الخبر في تعريف الصدق بل نقول مطابقة الكلام للواقع مثلا
فلا دور (قوله فالامر قول القائل الخ) قدم الامر على النهي لتقدم الوجود تصورا وقوله افعل متعلق
بالمصدر دون المشتق بدليل تعريف النهي فلا حاجة الى تقدير الحيثية (قوله ولم يشترط العلو الخ)

القرآن في بابين الاول في المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فكأنه قال اللفظ القرآني المفيد للحكم

لفظ المجاز) اعترض عليه
بانه لا حاجة الى اثبات
كون بعض المجازات أوضح
من الحقيقة لان المراد
هو اداء المعنى بكلام
مطابق لمقتضى الحال
وتمامه ايراده بتراكيب
مختلفة الدلالة عليه
وضوحا وخفاء ولا خفاء في
أنه لا يمكن بالدلالات
الوضعية وانما يمكن
بالالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم في ذلك
فيعدل اليها وأجيب بان
الكلام في داعي العدول
عن الحقيقة فلا بد أن
يكون مطابقة الكلام
تمام المراد حاصلة بالمجاز
دونها فيحتاج الى اثبات
كون بعض المجازات أوضح
دلالة من الحقيقة ليتم
التقريب (قوله اذا كان
المستعار منه أمرا
محسوسا) أورد عليه بانه
ان أراد بالمعنى ما يقصد
باللفظ حقيقة أو مجازا كالجهة والعلم مثلا فلا خفاء في أن الحقيقي أوضح من الشمس والنور ولو مع ألف
قرينة وان أراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا

يذب

ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع فى أن الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا أن يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر

فن عرفه بانه قول القائل لمن دونه افعل أراد الدونية حقيقة أو ادعاء وقيل أراد تعريف الامر الذى يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الآمر أعلى مرتبة من المأمور (قوله مجازا أى تشيرون) فى نفس الامر ويجوز أن يكون الامر على حقيقته بناء على أن فرعون أظهر التواضع لمثله لغاية دهشته من أمر موسى عليه السلام كذا فى فصول البدائع (قوله والمراد بقوله افعل الخ) أسماء الافعال الدالة على الطلب ملحقة بالامر عند الاصوليين فلا يضر عدم دخولها فى تعريف الامر على أن الكلام فى أقسام النظم القرآنى وليس فيه أمر بهذا الوجه والتعميم بقدر الحاجة (قوله على طريقة اشتقاق افعل الخ) لم يرد خصوص هذه الطريقة لفساده بل نوعها وهو طريقة اشتقاق الامر من المصدر مطلقا فيتناول امر المزيدات وأمر الغائب والحق ما فى ايضاح المفصل من ان افعل علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولا فائدة فى اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصودهم فهم مراد الالفاظ العربية بمعرفة أحكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنة لا غيرها (قوله واحترز بقوله غير كف عن النهى) قيل الصواب أن يترك هذا القيد وتعتبر الحيثية فان الكف له اعتبار ان أحدهما من حيث ذاته وانه فعل فى نفسه ملحوظ بالذات وبهذا الاعتبار هو مطلوب فى قولك كف عن الزنا والثانى من حيث انه كف عن فعل وحال من أحواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب فى قولك لا تزن فاذا قيل اقتضاء طلب فعل من حيث هو فعل دخل فيه كف عن الزنا وخرج عنه لا تزن (قوله ويرد عليه نحو اكفف) أى الطلب المستفاد منه لانه بصدد تعريف الامر بمعنى الطلب لا الامر بمعنى الصيغة المخصوصة (قوله الا أن يراد غير كف الخ) يرد عليه نحو اكفف عن الكف اللهم الا أن يراد غير كف عن المشتق منه من حيث انه مشتق منه وأجاب العلامة الشيرازى عن أصل الاعتراض بان المراد أن يكون المطلوب بالامر فعلا غير الكف الذى لم يشتق منه صيغة الطلب وهذا أعم من أن لا يكون ذلك كفا

الشرعى اما خبرا وانشاء ولذا قال بعد ونواهى الشرع الخ كذا قال (والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل) أقول لم يرد بالطريقة خصوص هذه الطريقة لفساده بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا قال (ثم لا نزاع فى أن الامر يطلق الخ) أقول يندفع هذا مع قوله الآتى لا يجعل الامر والنهى الخ قال بعض شراح المغنى المراد من القول معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر ويندفع أيضا بان القوم جعلوا الامر والنهى قسمى الخاص والخصوص والعموم من أوصاف اللفظ وبانهم جعلوهما من أقسام الكتاب وفسروا الكتاب باللفظ قال (اللهم الا أن يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء) أقول يعنى أن الكف قد يستفاد من جوهر اللفظ نحو اكفف وقد يستفاد من الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكف الذى أضيف اليه غير فى تعريف الامر هو الثانى دون الاول

معنى لا استبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح ولا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة يختار الشق الثانى كما يدل عليه قول المصنف ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب الخ فان المعنى المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع على أبلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز أوضح دلالة عليه أن يكون هو المعنى المجازى فان اللفظ قد يستعمل مجازا فى معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذى هو حقيقة فى ذلك المعنى المجازى وليس الاستبعاد ببعيد فان الظاهر فى بادئ النظر أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى أحواله المطلوبة منه من لفظ آخر مستعمل فيه مجازا وأما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبه منه محسوسا فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث أبرز المعقول فى صورة المحسوس (قوله لا تقع الا تبعية وقوعها فى المشتق منه الخ) وذلك لان كلا من الطرفين يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح لذلك هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها وأورد أولا بأن الموصوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الدال عليه لا ينافى اتصافه به وبان كلا من الحركة والزمان مع كونهما غير قارين يقع موصوفا كحركة سريعة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول أسماء الزمان والمكان والآلة لصلوحها للموصوفية

والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيه ايضا) أى على أن الامر (للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله أمر حقيقة وكل أمر للايجاب احتجوا على الاصل) وهو أن الامر حقيقة في الفعل (بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد) أى فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى

والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول أنسب لانه جعل الامر والنهى من أقسام الانشاء وقسيما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان أريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وان أريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا أو حكاية عن الآمر المستعلى فانه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا منع انه لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والامر حقيقة) أعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني أن امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب أبو الحسين البصرى الى أن لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول أعنى مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب

كاضرب أو يكون كفا لكن يكون صيغة الطلب مستفادا منه نحو كف وهذا معنى ما ذكره بعض العلماء من أن المراد من الكف هو الذى دل عليه الصيغة والدلالة على الكف في الكف بالمادة لا بالصيغة ولا يخفى أن الكل تكلف لا يصار اليه في التعريفات ولهذا ذهب أهل التحقيق الى أن هذا الاعتراض وارد وقال بعض الفضلاء الاولى أن يقال ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار المعنى القائم بالنفس ولهذا تعرض للاقتضاء دون القول فاقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء أمر سواء كان في صيغة سماها أهل العربية أمرا أو نهيا اذ الاعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف واترك نهيا وان كان في صيغة الامر نظرا الى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهى عنه وقوله عليه السلام دعى الصلاة أيام اقرائك ولهذا قالوا الحائض منهى عن الصلاة في أيام حيضها ويكون قوله عليه السلام لا تترك ولا تكفف أمرا وان كان في صيغة النهى لانهما بمعنى افعل ولا اعتبار للصيغة على هذا لانه حد باعتبار المعنى ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله بمعنى المقول) وحينئذ يكون لفظ افعل في التعريف بدلا عن القول (قوله لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا) قال الفاضل الشريف الاستدراك ممنوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب وقد يمنع الاستدراك أيضا بناء على جواز أن يكون القيد لدفع الوهم أو لمجرد البيان دون الاحتراز (قوله لانه أراد الاسم دون المسمى) اعترض عليه بانه مخالف لعادة المصنف لانه اذا أعاد صريح اللفظ يكون الثانى عين الاول كما مر في فصل ألفاظ العموم وأجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع المضمر وما ذكره الشارح نكتة له وأما تلك القاعدة التى مر ذكرها فليست بكلية (قوله فلم يلتفت اليه) فان قلت من

قال (لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا) أقول وأيضا لا فائدة في اعتبار ما يتبادر منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا وهو يتناول الندب بل الاباحة أيضا

نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب والجواب أن المعتبر مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم أنه من الحقائق أم من تابعات الفعل وان المبادى لتحصلها بدون اعتبار المعتبر وتقدير المقدر يصلح للموصوفية دون المشتقات لانها انما ينتزعها العقل من الموصوف بالنظر الى المبدا فهى أمر مبهم بالقياس الى ما تحته من أمور محصلة لها مقصودة معها في مرتبة متأخرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة (قوله في متعلق معنى الحرف) مشعر بان متعلقات معانى الحروف ليست معانى حرفية سواء لوحظت بخصوصها أو بعمومها بل معانى الحروف روابط بين الاسماء غير مستقلة بالمفهومية لا تصلح للالتفات والقصد اليها أولا وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتهاء والظرفية والاستعلاء ونحوها لوازم تلك المعانى الغير المستقلة بالمفهومية وما يقال من أن معنى من من جزئيات معنى الابتداء مثلا فمعناه انه جزئى

تدل

تدل على أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم أيضا يدل على الايجاب ضرورة انه أمر وكل أمر للايجاب ولا يخفى أنه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شاملا للقول والفعل والقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه أمرا فالحاصل أنه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا أو طبعا أو خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز أن نقول حقيقة أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو أن الفعل أمر والثاني متفرع عليه وهو أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم في الامر أتعجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهامرتبة فثبت بهذا النص أن فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت أى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على أنه مع ابتنائه على الاصل وثبوته باداته ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول أن الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو

أين يعلم عدم التفات المصنف اليه وهو انما قال وعند البعض حقيقة فلعل ذلك لكون اللفظ حقيقة للقدر المشترك قلت عدم الالتفات يفهم من قوله في الجواب لان الاشتراك خلاف الاصل اذ معلوم أن خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظى لا المعنوى (قوله عند من يقول بعموم المشترك) قيل تقريره هكذا وكل ما يطلق عليه الامر للايجاب فلا جمع بين معنيي المشترك وفيه بحث لان الدلائل الدالة على أن الامر للايجاب لا تدل على أن كل ما يطلق عليه الامر له لانه يطلق على الشأن والقضية والشئ لا يقال الكلام مع من يقول بالاشتراك اللفظى بين القول والفعل فقط لانا نقول القول بذلك لم يتعلق بتقرير المبحث بل المفهوم مما ذكرهناك أن القائل بالاشتراك بالاشتراك اللفظى قائل بالاشتراك بين الخمسة فالصواب أن يقيد موضوع الكبرى الكلية بما يخرج غير القول والفعل (قوله فان كان سهوا أو طبعا أو خاصا به فلا ايجاب) الاول كالذلات كسهوه عليه السلام في الصلاة والثاني كالاكل والشرب ونحوهما والثالث كالضحى والتهجد والسواك والتزوج فوق الاربعة (قوله وان كان بيانا لمجمل الخ) كقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا أيديهما (قوله لانه الموصوف بالرشد) قيل فيه نظر لان الرشد بمعنى الصواب قال تعالى تحروا رشدا أى صوابا والقول يوصف بالصواب وجوابه أن المذكور في الصحاح وغيره أن الرشد خلاف الغى ولا يخفى أن الموصوف به حقيقة هو الفعل ولو استعمل في موضع بمعنى الصواب فعلى المجاز دفعا للاشتراك (قوله فان قلت أى حاجة الخ) انما لا يحتاج الى الاحتجاج على الفرع اذا ثبت أولا أن الامر مطلقا أعم من القول والفعل يفيد الوجوب والا فافادة الامر القولى للوجوب لا تستلزم افادة الفعل له (قوله بخصوصه اتفاقا) قد سبق أن البعض قالوا بالاشتراك المعنوى دفعا للمجاز والاشتراك اللفظى وحينئذ لا يدل الاحتجاج الاول على بطلان الاصل الا على قول من يقول بالاشتراك اللفظى الا أن ذلك القول لما كان قول شرذمة مخالفا للاجماع

قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه) أى نفى الامر أى يصح لغة وعرفا أن يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر أن الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسميته أمرا مجازا لان الفعل يجب به) قوله لان الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والأمر

بالعرض والقول بان معنى الحرف مستقل بالمفهومية باطل بالضرورة (قوله فيستعار التعليل للتعقيب) يعنى يستعار التعليل لتعقيب الموت للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من التعليل الى التعقيب المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم الخ انه مشترك بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد أن التعليل يستعار للتعقيب المطلق والا لكان مجازا مرسلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض في العارض أو الملزوم في اللازم (قوله يستعار للازمه) اشارة الى انه ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا على المرجوح من المذهبين المعروفين من أن الاستعارة مجاز لغوى أو عقلى بالتصرف في أمر معنوى حيث يجعل ما ليس بتعليل تعليلا فيستعمل اللفظ على انه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجامع التعقيب المطلق اللازم لكليهما يجعل افراد التعقيب

كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلاف بالاتفاق هم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا أنه راجح على الاشتراك لكونه أكثر واغا قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في أمرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني أن الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة أن يقال انه لم يأمر والدليل الاول أعم لان الثاني اغا يدل على أن الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح أعني مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على أن الامر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من أن الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في أن الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل أمرا كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم

لم يلتفت اليه (قوله لكونه أكثر) أي لكون المجاز أكثر في الاستعمال حتى قال ابن جني أكثر اللغة مجاز وهذا حمل اللفظ على الاغلب وهو مقبول بلا شبهة وليس من قبيل الترجيح لكثرة الشهود (قوله واغا قيدنا الخ) فان قلت لا احتياج الى هذا التقييد لان الخصم لا يقول بالاشتراك المعنوي فكونه حقيقة فيهما يوجب الاشتراك اللفظي قلت المقصود اقامة البرهان على بطلان الاصل لا مجرد الزام الخصم (قوله فانه حقيقة في الانسان والفرس) اذا لم يرد به كل منهما بخصوصه وأما اذا أريد الخصوص كان مجازا لما تقرر أن ذكر العام وارادة الخاص من حيث خصوصه اغا هو بطريق المجاز (قوله الثاني أن الامر) اعترض ابن الحاجب على هذا الاستدلال بان صحة النفي موقوف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور وجوابه أن معرفة كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجاري استعمالات العرب وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور واعترض الفاضل الشريف بانه ان أراد أنه يصح نفي كونه موضوعا له فهو أول المسئلة فالخصم كيف يسلمه وان أراد أنه قد يطلق الامر ويصح نفي الفعل من أن يكون مرادا فلا يخفى أنه لا يصح دليلا على المجازية انتهى وقد يجاب عنه بان المراد صحة نفي الامر عن الفعل الصادر عن شخص بانه لم يأمر لغة وعرفا ويستدل به على عدم كونه موضوعا له ولا خفاء في التغاير بينهما (قوله ولا يدل على أن الامر الذي الخ) لان صحة النفي لا يتصور في هذا ضرورة أنه لا يمكن الاشتقاق منه حتى يقال انه لم يأمر وفيه بحث لان صحة نفي الحقيقة لا يتوقف على جواز الاشتقاق ألا يرى أن صحة نفي الاسد عن الرجل الشجاع وان لم يكن طريق الاشتقاق كان يقال مثلا لم

قال (فانه حقيقة في الانسان والفرس) أقول اغا يكون حقيقة فيهما اذا أريد به كل منهما لا بخصوصه حتى لو أريد بخصوصه كان مجازا فيهما كما مر ارا أن ذكر العام وارادة بخصوصه مجاز ولا بخصوصه حقيقة قال (للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة أن يقال انه لم يأمر) أقول ان قيل ان أراد بقوله لم يأمر أنه لم يستعمل صيغة الامر فسلم لكنه لا يفيد أن لا يلزم منه أن لا يكون الفعل أمرا مطلقا وان أراد أنه لم يستعملها ولم يصدر عنه ما يسمى أمرا فممنوع بل أول المسئلة

على قسمين متعارف وهو الذي ماله ذلك التعقيب في التعليل وغير متعارف وهو ماله ذلك التعقيب في تعقيب غير معلول العلة ولما كان وضع التعليل مخصوصا بالقسم الاول كان استعماله في الثاني مجازا (قوله وهذا بناء على أن اللام الخ) دفع لما عسى أن يورد ههنا من أن التعقيب اغا هو للمعلول واللام موضوعة للعلية وتقرير الدفع أن اللام ليست موضوعة لمطلق العلية بل لعلية الغرض وهي وان كانت متقدمة على الفعل في الذهن محركة للفاعل باعثة له اليه لكنها معلولة للفعل في الخارج واعترض عليه بان معنى التعليل بيان العلية لا المعلولية فاللام اغا تدل على أن مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار آخر كما في ضربته للتأديب أولا كما في قعدت عن الحرب للجبن وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بانه اذا كانت اللام موضوعة لمطلق العلية لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب الموت للولادة وكون الغرضية مندرجة تحتها وفردا من افرادها لا يجديه نفعا لان اللفظ اغا يستعار عما هو موضوع له لا من افراده فالحق أن اللام الداخلة على الغرض داخلة حقيقة على المعلول فان قيل قد صرح الشيخ الرئيس أن العلة الغائية بماهي علة غائية أن تكون علة العلل ويعرض لها من جهة أن معناها السبب قد يكون واتفاق السكون أن تكون معلولة لا ان المعلولية لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام اغا هو بالنسبة الى ما اعتبر

سلمنا انه حقيقة فيه) أى فى الفعل (لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل) أى الدلائل التى تدل على أن الامر للايجاب تدل على أن الامر القولى للايجاب لا الفعلى فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره يراد بها

الامر القولى ولا يمكن حملها على الفعلى وسيأتى وأما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فالضمير فى أمره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مرادا اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أنا لا نحتاج الى اقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على أن المراد الفعل ونحن فى صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب (واللفظ كاف) أى الامر القولى كاف (للمقصود) وهو الايجاب (والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله صلى الله عليه وسلم استفيد من قوله صلوا على انه أنكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل

السبب على المسبب بناء على أن الفعل يجب بالامر و يثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن أى المقصود بالشأن الذى هو مصدر شأنت أى قصدت وذكر الامام فى المحصول أن الاظهر أن المراد من لفظ الامر فى الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا أمر فرعون أى أطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل عن أئمة اللغة أو الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فابطل التفريع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا أما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على أن الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على أن الامر بمعنى فعل النبي عليه السلام للايجاب على ما سيأتى بيانه واستدل المصنف على أن الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان أو فعلا فيكفينا أن نقول لا نسلم أن الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ما ستعرفه واما فى هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعنى الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هى العبارات لا غير وهى وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالامر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب أن يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضى والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاءه بالمقاصد فى حيز المنع وعلى تقدير التسليم

يوجد منه الامر اذ لا أمر هناك الى غير ذلك من العبارات فتأمل (قوله بناء على أن الفعل يجب بالامر و يثبت به) رد عليه بان المراد من أمر فرعون فعله وأمره كيف يكون سببا لفعله وانما يكون سببا لفعل غيره فلم يحسن بناء المجاز عليه وجوابه أن هذا مبنى على ما ذهب اليه كثير من البيانيين من انه يكفى فى المجاز لعلاقة السببية اطلاق السبب على جنس المسبب كما اذا قلت رعينا الغيث وأردت مطلق النبات وان لم يحصل بالمطر وبعض البيانيين اشترط خصوصية المسبب ولهذا أشار الى توجيه آخر بقوله وقد يقال الخ (قوله شبه الداعى الى الفعل بالامر الخ) لان كلا من الداعى الى الفعل والامر يفضى الى الفعل (قوله المقصود واضح) وهو جعل الترادف خلاف الاصل لكون اختلاف الدال مع اتحاد المدلول دليلا على عدم اتحاد القول والفعل فى الايجاب (قوله بل زائدة عليها) لوقوع الترادف (قوله فى حيز المنع)

وعين محل النزاع قلنا المراد الاول و يلزم منه أن لا يكون الفعل أمرا لانه لما كان حقيقة فى القول وفاقا صح نفيه عن الفعل انتفى عنه علامة الحقيقة ووجد علامة المجاز ولا وجه لارادة الثانى اذ لا عموم للمشترك ولو فى صورة النفى فتدبر قال (بل زائدة عليها) أقول اشارة الى وقوف الترادف قال

فيه المعلولية فيتم المقصود فلا يصح أن يقال ان دخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليه هذا (قوله معلول للعلة الفاعلية)

قال السيد الشريف الاولى أن يقول للفعل لان البحث فى ترتب المعلول على الفعل دون الفاعل (قوله بالنقل عن أئمة اللغة) قال أبو على الفارسى أجمع نحاة البصرة والكوفة على أن الواو للجمع المطلق وقد نص عليه سيبويه فى

لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في أفعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا

فان الدوال الاربع موضوعة للدلالة على المعاني مع انها ليست من جنس القول (قوله مستفاد من قوله عليه السلام الخ) لا يقال المستفاد من ذلك القول وجوب الكيفية أعني وجوب القضاء مرتبا فان هذا هو المتبادر من ظاهر الحديث والمستفاد من الفعل نفس وجوب الصلاة لانا نقول بل المستفاد من ذلك القول وجوب المقيد والقيد معا كيف ولو اختلف الموجب لم يصح أصل الاحتجاج على الفرع على أنه اذا دل الفعل على الوجوب فلا بد أن يدل الفعل المقيد على وجوب القيد أيضا كما أن الامر بالفعل المقيد كذلك فان الفعل عند الزاعم بمنزلة الامر بل هو هو (قوله بعد قوله وأطيعوا الله الآية) يعني أنه لو استفيد ايجاب الفعل من نفسه لكان وجوب اطاعته عليه السلام في أفعاله مأمورا به بهذه الآية فلا يحتاج لايجاب قضاء الصلوات مرتبة الى قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي (قوله تسامح) أجاب صاحب الترجيح بان المصدر أعني الايجاب مضاف الى المفعول والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الحديث لا مطلق الفعل والمعنى ايجاب الرسول عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو أمر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر وقد يقال في قول الشارح والاقرب اشارة الى توجيه كلام المصنف بالوجه المذكور (قوله ثم عارض الخ) اشارة الى ان قوله على أنه الخ معارضة ويمكن أن يجعل منعا وسندا أي لا نسلم أن ما ذكرتم يدل على وجوب المتابعة فان النبي عليه السلام أنكر صوم الوصال وخلع النعال مع أن كلا منهما فعل (قوله يطعمني ربي ويسقيني) حملها بعض العلماء على حقيقة الاطعام والاسقاء بناء على أن اللفظ لا ينصرف عن الحقيقة الا لدليل وهو بعيد اذ لا يوجد حينئذ صوم وصال والمختار أن المراد بهما الغذاء الروحاني من المعارف ولذات المناجاة وفيضان الالطاف الالهية وما يتبعها من المسرات المغنية عن الغذاء الجسماني كما قيل

لها أحاديث من ذكراك تشغلها * عن الشراب وتلهيها عن الزاد
لها بوجهك نور تستضيء به * ومن حديثك في أعقابها حاد

سبعة عشر موضعا من كتابه (قوله مواضع استعمالها الخ) حيث استعملت في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة كقولهم تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده للزوم التكرار والتناقض ولو أفاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة في سورة البقرة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة الى غير ذلك (قوله بين المتضادين الخ) الاولى في المتضادين والمراد في التعبير بلفظ التثنية لان الالف لا يزاد الا في آخر الاسم الا انه لما كان الاسم دالا عليهما مع الاسم مثله فكانه ذكر اللفظ الآخر ووقع الالف بينهما (قوله وقولهم الخ) اشارة الى انه ليس بحديث بهذا اللفظ وانما الحديث غيره وعبارة فخر الاسلام رحمه الله وقالوا وقال صاحب الكشف في شرحه أي قال أهل اللغة وقيل عليه ان هذا من موارد الاستعمال أيضا ولا وجه في جعله وجها مستقلا الا على المطلوب وأجيب بان هذا مما نص القوم على معناه بحيث يفيد ان الواو لمطلق الجمع دون الترتيب (قوله أي لا تجمع بينهما) هذا اذا كان تشرب منصوبا فانه يدل على النهي عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما باضمار ان فيكون في معنى مصدر معطوفا على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يمكن منك الجمع بين هذين الفعلين واذا كان مرفوعا يدل على النهي عن الاول واباحة الثاني واذا كان مجزوما يدل على النهي عنهما جميعا والواو على

الما

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل فى معان مختلفة وهى ستة عشر) الايجاب كقوله تعالى وأقيموا
الصلاة الندب كقوله تعالى فكاتبوهم التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى
واشهدوا اذا تبايعتم
الاباحة نحو كلوا
التهديد نحو اعملوا ما
شئتم الامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله الاكرام
نحو ادخلوها بسلام
آمنين التعجيز نحو فأتوا
بسورة التسخير نحو
كونوا قردة الاهانة
نحو ذق انك أنت العزيز
الكريم التسوية نحو
اصبروا أولا تصبروا
الدعاء نحو اللهم
اغفر لى التمنى نحو
• الا أيها الليل الا انجلى •
الاحتقار نحو القوا
ما أنتم ملقون التكوين
نحو كن فيكون (قلنا
لو وجب التوقف هنا
لوجب فى النهى لاستعماله
فى معان) وهى التحريم
كقوله تعالى لا تأكلوا
الربا والكراهة كالنهى
عن الصلاة فى الارض
المغصوبة والتنزيه نحو
لا تمن تستكثر والتحقير
نحو ولا تمدن عينيك

لما أنكر عليهم ونتم ماقال الامام الغزالى انهم لم يتبعوه فى جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم فى البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى البعض دليلا (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقى للفظ الامر شرع فى بيان ما هو المدلول الحقيقى لمسماه أعنى لصيغة افعل وقد اختلفوا فى ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب الشافعى الى أن موجب الامر أى الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل فى معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى أن يتبين المراد فالتوقف عنده فى تعيين المراد عند الاستعمال لا فى تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالى وجماعة من المحققين الى التوقف فى تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما لفظا (قوله التأديب) هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها أى الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلى أى انكشف جعله للتمنى لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاؤها بالصبح من قبيل المحالات التى لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد (قوله قلنا أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه أيضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم

اذا اشتكت من كلال السير اوعدها روح القدوم فتحيا عند ميعاد

(قوله لما أنكر) فيه اشارة الى دفع ما يقال من ان الانكار ليس للمتابعة لذاتها حتى تصح المعارضة بل لامر زائد هو ترك السكينة والتجنب عما ينافى الصلاة فى الحديث الاول وتحقق الاختصاص فى الثانى ووجه الرد أن الانكار لو كان لامر زائد لما أنكر بل بين تحقق العلة والخصوص قيل وايضا هذا الدليل مشترك الالزام بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعوا فى الصلاة وفهموا وجوب الاتباع دليل عليه ورد بان اتباعهم رضوان الله عليهم أجمعين فى فعل واحد لا يدل عليه لجواز أن يكون بطريق الندب ولا نسلم فهمهم وجوب الاتباع ولو سلم ذلك فلا نسلم انهم فهموه من الفعل بل هو من قوله عليه السلام صلوا الحديث (قوله أى الاثر الثابت به) دفع لما يتوهم من ظاهر الكلام من أن التوقف مدلول حقيقى لمسمى الامر (قوله محتملا لمعان كثيرة) الظاهر أن ليس المراد من احتمال المعانى الكثيرة الاحتمال للمعانى الحقيقية والمجازية لرجحان الحقيقة على المجاز وتعينها عند عدم القرينة كتعينه عندها بل المراد احتمال المعانى الحقيقية ضرورة انها متعددة أيضا كما يدل عليه قوله لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظى الخ ويمكن أن يقال الاحتمال عنده مطلقا يوجب التوقف ولهذا رد عليه بان الاحتمال انما ينافى القطع باحد المعانى لا الظهور ثم ان احتمال القرينة يكفى لاحتمال المجاز (قال المصنف وهى ستة عشر) زاد فى فصول البدائع خمسة معان الانذار كما ذكر والانعام أى الاسكات نحو فات بها من المغرب ويختص بموضع المناظرة بخلاف التعجيز والتعجب نحو أسمع بهم وأبصر والاخبار نحو فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والالتماس (قوله احتقار بسحر السحرة) الفرق بين الاهانة والاحتقارات

(أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهى فانه أيضا يستعمل لمعان الخ) أقول فيه بحث لان عبارة التنقيح هكذا لو وجب التوقف ههنا لوجب فى النهى لان استعماله فى معان ولان النهى أمر بالانتهاء فلا يبقى

النصب للصرف وعلى
الرفع للاستئناف وعلى
الجزم للعطف فقد تلاعب
الالفاظ والمعانى تلاعب
الاعراب الذى هو دليل
القارى ومصباح سبيل
السارى وعليه تبادل
المعانى وتخالف المبانى
ونظير ذلك فى قولهم ما أحسن زيدا فان النصب يدل على التعجب من حسنه والرفع على نفى الاحسان عنه والخفض على السؤال عن
أحسن ما فيه فتكون ما على الاول تعجبية وأحسن فعلا جامدا وعلى الثانى نافية وأحسن فعلا متصرفا وعلى الثالث استفهامية

واحسن انهم تفضيل الى غير ذلك من الصور المختلفة ولا يعرف مثل ذلك في غير اللغة العربية (قوله فلهذا لا يجب الترتيب الخ) أي لا يجب الترتيب في الوضوء لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل وفيه تعريض للشافعي لاثباته الترتيب استدلالا بهذه الآية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية وقد يقال ان الشافعي انما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجه ووزنه فعول كروس وذكر الايدي ووزنها افعل كارجل وادخل الممسوح بين المغسولين وقطع النظير من النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة أن يقال وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل لكان فصيحة في الكلام ومن أحسن من الله قيلا قلنا انحصار النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها وكانت مظنة اسراف الماء المذموم المنهي عنه فعطفت على الثالث لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين يجئ بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها الممسوح لان المسح لم يضرب

تفعل

له غاية في الشريعة ولئن أفاد ذلك فلا يدل على الوجوب المتنازع فيه هذا أو لمعنى انه لما ثبت أن الواو لمطلق العطف لتظافر الادلة عليه

الضروري بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف لانه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أبطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني أن الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي أن الامر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر أما أولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا

الاهانة للمخاطب والاحتقار لفعله (قوله ثم عارضه بانه لو كان الخ) فيه بحث لان قول المصنف ولان النهي أمر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله في معان يقتضي أن يكون هذا أيضا من شواهد النقض فلا معنى لجعله معارضة وماقبله نقضا وقد يتكلف في توجيه كلامه بان مراده أن الوجوب في النهي في الثاني أعم من وجوبه في النهي من حيث انه نهي ومن حيث انه أمر بالانتهاء وطلب له وعلى الاول دليل الملازمة قوله لاستعماله وحاصل الملازمة المعللة بهذا النقض وعلى الثاني دليلها قوله لان النهي وحاصل الملازمة المعللة بهذه المعارضة وقوله فلا يبقى الخ بيان لبطلان التالي على المعنيين (قوله لكان موجب النهي أيضا التوقف) وذا باطل لا لضديتهما مطلقا كما ظن بل للقطع ببداهة اللغة والشرع بالفرق بينهما حتى من الصبيان والمجانين كذا في فصول البدائع (قوله أما أولا فلان الواقفين الخ) قال في فصول البدائع ومن أجاب بان بين التوقف بين معاني الامر وبينه وبين معاني النهي بونا بائنا لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى لا أدري ولا يتصور التفاوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والا لم يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل أحد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة وقال في حواشيه لا يقال معنى لا أدري ربما يكون نفي درايته معنى من هذه المعاني في الارادة لانا نقول ذلك معنى التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه غير معنى لا أدري وان التوقف يجيء بالمعنيين وقد يجاب أيضا عن النظر بان التوقف في النهي مختلف فيه عند القائلين بالتوقف في الامر

الفرق بين افعل ولا تفعل وقد صرح نفسه في التوضيح بان قوله ولان النهي عطف على قوله لاستعماله في معان فيكونان دليلين بشيء واحد ثم لا يخفى أن هذه الشرطية قياس استثنائي يستثنى منه نقيض التالي ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في بيان الملازمة وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل بيان لبطلان التالي فكانه قال لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو مدعى ابن سريج اذ لو وجب التوقف فيه لوجب في النهي أيضا والتالي باطل فكذا المقدم أما الملازمة فلوجهين الاول أن علة التوقف في الامر ان كان استعماله في معان فهي بعينها موجودة في النهي والثاني أن النهي صورة أمر بالانتهاء معنى فيكون حكمه أيضا لان العبرة بالمعاني لا الصورة وأما بطلان التالي فلاستلزامه أن يبقى فرق بين افعل ولا تفعل وهو بديهي البطلان فظهر أن حمل الشارح قول المصنف رحمه الله تعالى لو

وبيان العاقبة نحو لا تعتذروا والارشاد نحو لا تسألوا عن أشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد (ولان النهي أمر بالانتهاء) عطف على قوله لاستعماله في معان (فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل) لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) يمكن أن يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن أن يراد حقائق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز وان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها (وأيضا لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون

المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب (وان يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمرا مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان أريد الفعل فاما أن يراد فعل القاضي أو المقضي عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان أريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بأمر فالاصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن أن يكون الحكم باباحة فعل أو ندبه وان أوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (وانما قولنا لشئ) اذا أردناه أن نقول له كن فيكون (وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد) ذهب الشيخ الامام أبو منصور الى أن هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان أجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مرادا بهذا الامر) أي أراد الله تعالى انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أي يكون الوجود مرادا في كل أمر

تفعل وأما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ من الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فأين هذا من احتمال تبدل الاشخاص أو احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق (قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا) هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا (قوله وهذا الاحتمال) أي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أي أكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله أو بينهما وبين الاباحة أو بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ أيضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة

فلعل نقض الشارح بالنسبة الى النافين للتوقف في النهي (قوله وأما ثانيا فلان الاحتمال الخ) قيل ما عدا الوجوب والاباحة والندب والتهديد احتمالات مجازية في الامر لا يذهب اليها لولا الدليل الصارف فيندفع اعتراضه بالفرق بين الاحتمالين قال جدي في فصول البدائع والفرق بان لهذا الاحتمال بخلافهما دليلا كالوضع ممنوع والا فلا كلام وكالشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما في المعاني المعلومة مجازيتهما أكثر من أن تحصى وأوفر منها في أكثر هذه المعاني ولان الاشياء كما تحتمل

وجب التوقف ههنا الوجب في النهي لاستعماله في معان على نقض الدليل وجعله قوله ولان النهي أمر بالانتهاء على المعارضة بعد ما رأى قوله عطف على قوله لاستعماله في معان مما لا ينبغي أن يصدر مثله من

من الله تعالى لان كل أمر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل أى كن فاعلا للصلاة وزك أى كن فاعلا للزكاة فثبت ان كل أمر أمر
بالكون فيجب أن يتكون ذلك الفعل (الا ان هذا) أى كون الوجود مرادا من كل أمر (بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود و يثبت
الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص) كقوله تعالى أفعصيت أمري وقوله واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون (والعرف فان
كل من يريد طلب الفعل
جزما يطلب بهذا اللفظ

فلا يجب الترتيب فى
الوضوء والا يلزم الزيادة
على الكتاب بالدليل
الظنى فيكون تعليل
السلب فان قيل الفاء
للتعقيب من غير تراخ
وهو يفيد وجوب غسل
الوجه عقيب ارادة
القيام الى الصلاة من غير
فصل فيجب الترتيب فى
البواقى لانه لا قائل
بالفصل أجاب عنه
المصنف بان المذكور
بعد الفاء حرف الواو التى
هى لمطلق الجمع فلا يكون
المراد الا فاغسلوا هذه
الاعضاء وامسحوا
برؤسكم عقيب القيام
الى الصلاة من غير تعرض
للترتيب نفيا واثباتا بين
الاعضاء المغسولة وغيرها
ولا بين الغسل والمسح
ومنع دلالة الفاء الجزائية
على لزوم تعقيب مضمون
الجزاء بمضمون الشرط
من غير تراخ مكابرة
صريحة لكن اللازم
تعقيب القيام الى الصلاة
باقامة وظيفة أعضاء
الوضوء كلها من الغسل والمسح كما فى قوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله مخالفة
وذروا البيع (قوله لا بالقرآن) أى بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل
الترتيب لانه فى الفعل لا فى العين ألا ترى ان المروة من الشعائر فى كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى لتقديم أحدهما على الآخر فى
هذا الحكم (قوله لغير المدخول بها) قيد به لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الاخير ين المحل المحتمل لها لوجوب العدة

مذاهب فقال بعض أصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجوب الفعل وأدناه المتيقن اباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قولى الشافعى رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك أمرا زائدا على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة أو الندب جعل النقصان أصلا والكمال تابعا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية تخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب فى الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفنى فلان عن كذا اذا أعرض عنه وأنت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبى صلى الله عليه وسلم و يجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض أى يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون فى

تبدلها يحتمل كثرة تبدلها أيضا فمن أين علم الشيوع والكثرة ههنا دونها انتهى (قوله وأدناه المتيقن اباحته) اعترض عليه بانا لا نسلم ان أدنى الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالاولى أن يقال فى دليله انه للاذن لوجود الفعل يقينا وأدناه الاباحة (قوله منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره) اعترض على الاستدلال بهذه الآية بانها انما تدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب وهو ليس بمحل النزاع انما النزاع فى صيغته هل يكون موجبا للوجوب أو غيره ولا دلالة فى الآية عليه وأجيب بان الامر على ما أشار اليه الشارح فيما سبق حقيقة فى الصيغة كما يكون حقيقة فى الاقتضاء فيكون فى الآية دلالة على المتنازع فيه وفيه نظر لان الامر فى الآية على ما سنذكره مصدر فلا يدل على المتنازع فيه الا اذا ثبت التلازم بين كونهما للوجوب فتأمل (قوله أى يعرضون عن الامر) اعترض عليه بان المفهوم من كلامه انه على توجيه التضمين لا يحتاج الى ذكر المخالف بالفتح ومن البين ان التضمين لا يدفع ذلك لانه انما يكون لو كان معنى التضمين القاء المضمن فيه بالكلية وجعله بمعنى المتضمن كما يشعر به تفسيره وجعله بهذا التفسير مقابلا للتوجيه الاول مع أن الظاهر انه على التضمين أيضا وقد يجاب بان التفسير الواقع فى التضمين بيان لحاصل المعنى وتصويره و يكفى فيه تعلق الجار بما فى ضمن ما قبله ولا يلزم تقديره فى نظم الكلام ونظيره العطف من جهة المعنى بخلاف التوجيه الاول فان عن أمره وقع هناك حالا فيقدر المتعلق المطلق فى نظم الكلام عاما أو خاصا على الرأيين (قوله وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب) اعترض عليه بان حسن التحذير قد يكون لاستلزام المخالفة الملازمة والملازمة قد تكون فى ترك غير الواجب أيضا وجوابه يفهم من قوله فيما سيأتى انك ما ألزمتنى

مخالفة الامر خوف الفتنة أو العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور فى ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو أول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع فى كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع فى أن الامر قد يستعمل للايجاب فى الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب أو الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع فى أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير فى لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع فى سياق النفى وفى أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى

المقصود نقلا من اللوم (قوله وهو أول المسئلة) يمكن دفعه بان الحكيم لا يطلب الحذر عن شئ وان لم يوجبه الا ان فيه توقع مكروه ولا توقع الا لكونه تركا للواجب (قوله بقرينة السياق) يعنى قوله تعالى ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (قوله وانه لا معنى للندب او الاباحة) قيل لا يلزم من هذا كونه للايجاب لجواز أن يكون للتهديد وليس بشئ اذ بعد تسليم كون التهديد معنى حقيقيا للامر لا معنى له ههنا أصلا لان المهدد عنه عين مدلول جوهر الامر كما فى قوله تعالى اعملوا ما شئتم والحذر عن مخالفة الامر ليس مما يهدد عنه بل عن عدمه فليفهم (قوله وأمره مصدر مضاف) لفظ أمره بالجر على الحكاية وهو جواب عن منع عمومه ان هذا اللفظ الواقع فى الآية عام لا مطلق ولا يحتاج أن يخصص أمر قصد به غير الوجوب بمعونة القرائن لان العموم اللازم انما هو بالنظر الى افراده حقيقة والامر فيما ذكر مجاز (قوله وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب) فيه بحث لان المطلق فى المدعى بمعنى المطلق عن القرائن والمطلق فى التقدير ليس بهذا المعنى فكيف يثبت المطلوب على ذلك التقدير (قوله والاقرب) انما قال الاقرب لانه لا يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف الاول على زعمه (قوله وفى أمرهم لله ورسوله) قيل المراد من الامر الشأن على ما هو الظاهر من الكشاف أو المصدر بمعنى القول وهو مضاف الى المفعول فحينئذ لا حاجة الى جعل هذا الضمير لله ورسوله حتى يكون فيه

مثله فليتأمل قال (وهو ممنوع) أقول أى كون أمره فى الآية عاما ممنوع بل هو مطلق ما يتناول الا بعض الاوامر ولا نزاع فى كون بعضها للوجوب قال (بقرينة السياق) أقول يعنى قوله تعالى ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قال (وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود الخ) أقول هو بالجر على الحكاية أى هذا اللفظ الواقع فى الآية عام لا مطلق لما تقرر فى موضعه أن المصدر المضاف الى المعرفة بلا دليل على معهود من صيغ العموم هذا جواب عن قوله وهو ممنوع بل هو مطلق قال (وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب) أقول وانك قد عرفت أن الكلام ههنا فى صيغة الامر فاذا لم يكن لفظ الامر المذكور فى الآية متناول الصيغة عاما لم يصح العموم اذ قيل كله صيغة أمر للوجوب بل يجب تخصيصه بالمطلق عن القرينة فحينئذ يكفى فى الاستدلال ذكر أمر مطلق لا عام فاندفع أولا ما قيل ان قوله وأمره مصدر مضاف الخ انما دل على أن موجب الامر الذى هو المصدر الوجوب لا الامر الذى هو صيغة افعل ومحل النزاع هذا دون ذاك وثانيا ما قيل ان قوله وعلى تقدير كونه الخ لا ينتج المطلوب لان

فيها وهو أثر النكاح (قوله باطل) وذلك لان ثبوت المقارنة أو الترتيب فى موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفادا منه بل وقوع الواحدة مبناه ان تعلق الاجزية بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب فى الوقوع كالجواهر المنظومة فلا يصادف الثانية والثالثة المحل فى صورة تقديم الشرط وأما فى صورة التأخير فلا يتم التعليق الا عند تحققه لوجود مغير الكلام فى آخره فيقع الثلاث كلها (قوله عنده) قيد به لان التعليق عندهما يكون جملة حيث قال فى الهداية ان الواو للجمع المطلق فتعلقت به جملة (قوله كالمنجز عند الشرط) اشارة الى نقض ما أورده الزاعم (قوله فعند الشرط يقع الثلاث) أجيب عنه بالفرق بين ما نحن فيه وما قاساه عليه بانه يمكن فيما نحن فيه ان تتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد لا بتقدير مثله لكونه خلاف الاصل لا يصار اليه الا عند الضرورة وقال شمس الائمة ما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وقوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم وذكر المصنف الفرق بين الصورتين فى قوله وقد تدخل بين الجملتين الخ ورجح قوله ونسبهما الى الزعم ولهذا سكت عنه ههنا اكتفاء بما سيأتى فتأخير قولهما وسكوته عن الجواب ليس لترجيح قولهما على قوله (قوله وان قدم الاجزية) اشارة الى نقض ما أورده الزاعم بانه لو كانت الواو للترتيب عندهما لما وقع الثلاث فى هذه الصورة كما انها لو كانت للمقارنة عنده لما تقع الواحدة فقط فى صورة التنجيز بقوله أنت طالق وطالق

وما التي وقد اتفقوا في الموضعين على الوقوع (قوله بغير اذن مولاهما) اذ لو كان بالاذن ينفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله لا حاجة الى التقييد به) لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل منهما وانما يصح ذلك اذا كان بدون رضاهما ولا يخفى عليك ان جعل الحكم ماذكره مبني على التقييد المذكور فلو انعكس الامر لزم الدور (قوله ولا يجوز أن يتولى الفضولي الخ) سواء كان فضوليا من الجانبين أو من جانب وأصيلا أو وليا أو وكيلا من جانب آخر وقال أبو يوسف رحمه الله يجوز اذا أجاز الغائب وقال اذا تكلم الفضولي من الجانبين بكلامين يتوقف على الاجازة بالاتفاق قال ابن الهمام لا وجود لهذا في كلام أصحاب المذهب وكلام محمد مطلق في الكافي للحاكم الشهيد وأصل المبسوط خال عنه والحق الاطلاق وأما التقييد فهو من التصرفات والظاهر أن منشأه ما نقل عن المبسوط من ان أصل الخلاف في ان شطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس عندنا وهو قول أبي يوسف رحمه الله أولا وقال آخرا يتوقف فأخذ منه ان الفضولي لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق لانه حينئذ عقد لا شطر وان الخلاف فيما اذا تكلم بكلام واحد (قوله يختلف بالعقد الواحد) فانه ان أعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح المتعة أولا في العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل أمة مولى على حدة فان النكاحين على حالهما فايهما أجاز جاز لانه لو أنشأ

حكم

ماصح لهم أن يختاروا من أمرهما شيأ أو يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم
تبعا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل
فاكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين أحدهما أن
القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشئ قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه
أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الاسناد
الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول وأما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث
انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل أو الشئ على ماذكروا في قوله
تعالى اذا قضى أمرا أي اذا أراد شيأ وذلك لانه لو أريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو أريد

انتشار الضمائر (قوله بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط) اعترض عليه بان الشرط ههنا
ليس في معنى النفي فلا يعم ما في سياقه كما سبق تحقيقه في بحث ألفاظ العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير
الكلام فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فالصواب أن
يقال يثبت المطلوب على تقدير كون الامر مطلقا أيضا كالامر الآن أو يستفاد العموم من وقوعه في سياق
النفي معنى على ما أشار اليه بقوله والمعنى ماصح لهم أن يختاروا من أمرهما شيأ (قوله أن القضاء ههنا
بمعنى الحكم) اعترض عليه بانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالباء فيلزم حذفها في قوله أمرا وسيأتي أنه
خلاف الاصل ويمكن أن يجاب عنه لجواز أن يكون نصبه نصبا على المصدر به أو التمييز به ولا
يتأتى هذا اذا جعل بمعنى الفعل فان قلت الحكم بحسب الوضع يقتضي شيأ يتعدى اليه بالباء فان جعل
الامر ذلك الشئ يتقدر الباء فقد ورد الاعتراض والا فاما أن يقدر أو يجعل الحكم بالنسبة اليه منزلا
منزلة اللازم فان التنزيل قد يعتبر بالنسبة الى المفعول بواسطة كما ذكره الشريف في حواشي المطول في
اقرأ باسم ربك وعلى كل تقدير لا يتخلص عن ارتكاب خلاف الظاهر قلت التنزيل المذكور يفيد
العموم الملائم للمقام وذلك من البلاغة بمكان فلا يقدح فيه كونه خلاف الاصل بخلاف مجرد حذف
الباء وايصال الفعل بلا نكتة معنوية (قوله فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه) رد عليه بان له معنى

معنى المطلق المذكور في المدعى عين معنى المطلق المذكور في الدليل فتدبر واستقم قال (بدليل وقوع
الامر نكرة في سياق الشرط) أقول فيه بحث لان النكرة لا تعم في سياق اي شرط كان بل اذا كان
فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا أضرب رجلا كما سبق تحقيقه في بحث ألفاظ
العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير الكلام فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم
النكرة في موضع النفي ومنه يظهر أن قوله ههنا وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ليس بسديد
فالصواب أن يقال لا حاجة الى اثبات عموم لما سبق آنفا أن المطلوب يثبت على تقدير كونه مطلقا ولو
سلمت فالعموم يستفاد من وقوعه في سياق النفي معنى فان المعنى على ماذكره نفسه ماصح لهم أن يختاروا
من أمرهما شيأ أو يتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في
جميع أوامرهما والعجب أنه بعدما ذكر هذا المعنى كيف أنكر استفادة عموم الامر من وقوعه في سياق
النفي فتدبر قال (أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم الى قوله أي حكم) أقول فيه بحث لانه لو كان
بمعنى الحكم لتعدى بالباء فيلزم حذفها في قوله أمرا وسيأتي أنه خلاف الاصل قال (لانه لو أريد فعل فعلا
فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه) أقول ان قيل اذا أريد به فعل يتعلق بالمؤمنين كان له معنى صحيح وههنا

العقد واحداهما حرة والاخرى أمة توقفا لانه لامضايق فيه وأحدهما الاعلاث الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا النكاح الثانية وانه لا سبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح الاولى لان حال الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة (قوله أى بطل نكاح كل واحد منهما) قبل هذا التفسير انما يناسب لضمير الواحد الراجع الى شيئين والمناسب فى تفسير التثنية أن يقال بطل هذه وهذه أو بطل كلاهما والامر فيه سهل (قوله فى مرض موته) اذ لو كان فى غيره يعتق كل الجميع (قوله ولا وارث له) اذ لو كان له وارث سوى المقر لا يجرى هذا الحكم الا فى نصيبه (قوله ولا مال له سوى ذلك) اذ لو كان له مال سوى هؤلاء العبيد الثلاثة يكون القدر غير ذلك فان خرجوا من الثلث يعتق كل الثلاثة والا فيجرى هذا القدر فيما زاد على الثلث (قوله ان قيمة العبيد على السواء) لان عتق كل الاول ونصف الثانى وثلث الثالث انما يكون على تقدير التساوى فى القيمة وأما عتق كل الاول فقط فيصح فى تقدير كون قيمته أقل من الثلث فلا تظهر فائدة اشتراط التساوى فيه (قوله اذا اقتصر الآخر الى الاول) بان كان فى موضع الخبر نحو قام وقعد أو الجزاء نحو ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع فى ذلك التعلق والا فى ثبوت مضمونهما وحصول مفادهما اذ بدون الواو يحتمل

حكم بفعل أو نهى احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة على الاطلاق لجواز أن يكون الحكم بندب فعل أو نهى أو اباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لنفى الخيرة يثبت المدعى وهو أن الامر بالشئ يقتضى نفى الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر أن المراد من الامر فى قوله من أمرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا نصبا على المصدر أو التمييز لما فى الحكم من الابهام أو الحال على أن المصدر بمعنى

مفعولا اذا أريد به فعل يتعلق بالمؤمنين والامر كذلك فى سبب النزول فان أهل التفسير قالوا الامر فيه هو خطبة زينب لزيد بن حارثة فانها نزلت فى امتناع زينب من تزويج زيد بعد ان خطبها النبى عليه السلام لزيد ويمكن أن يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فبعد تقدير الفعل بمطلق الفعل المتعلق بالمؤمنين لا معنى لنفى الخيرة فى أكثر الافعال المتعلقة بهم اذ بعد صدور الفعل كامانة ولد زيد مثلا لا يتصور الخيرة حتى تنفى نعم يتصور فى الخطبة باعتبار حكمها فليفهم (قوله وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة مطلقا) اعترض عليه بانه فهم مما سبق أن القضاء الذى بمعنى الحكم اتمام الشئ قولا والاتمام القولى لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده قول الآمدى المراد من قوله قضى ألزم فيصح نفى الخيرة مطلقا ويمكن دفعه بمنع انحصار الاتمام فى الحكم الايجابى فانه اذا عين ندب فعل أو اباحته فقد أتم قولا (قوله يثبت المدعى) اعترض عليه بانه يثبت لكن لا بالطريق المذكور وهو كون المراد بالامر القول ومثله بعد عند أهل المناظرة انقطاعا مردودا والامر فيه هين فان أصل المقصود اذا ثبت ولو بطريق آخر لم يضر فوات الطريق الاول ومثله بعد نقله وهو مقبول ألا يرى الى قول الخليل عليه السلام بعد ان احتج بقوله ربى الذى يحيى ويميت وقول نمروذ له أنا أحيى وأميت فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب واعترض أيضا بانا لا نسلم ثبوت المدعى من كون الحكم بفعل موجبا لنفى الخيرة وانما يثبت لو كان ورود صيغة الامر مطلقا حكما بالفعل فمن يمنع كونه للوجوب كيف يسلم ذلك وربما يدفع بان منع كونه حكما بالفعل مطلقا سواء كان تعلق بوجوبه أو اباحته مكابرة (قوله فظهر ان المراد الخ) لان النكرة اذا أعيدت معرفة كانت عين الاول (قوله نصبا على المصدر) وقد سبق منه ان أكلا فى لا آكل أكلا ليس بعام لانه مؤكد لمفهوم الفعل فاذا جعل أمرا ههنا مصدرا لم يكن عاما وقد سبق انه عام بوقوعه فى سياق الشرط فالاولى أن لا يحمل على المصدرية (قوله من الابهام) لاحتماله القول والفعل كامر

كذلك فان أهل التفسير قالوا الامر هو خطبة زينب لزيد بن حارثة فانها نزلت فى امتناع زينب من تزويج زيد بعد ان خطبها النبى صلى الله عليه وسلم لزيد قلنا الخطبة لا تكون الا بالقول فلا تكون فعلا ولو سلم فلا يستقيم بالنظر الى الله فتدبر قال (وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة على الاطلاق الخ) أقول فيه بحث لانه انما يصح اذا أريد بالقضاء الحكم مطلقا وليس كذلك لانه لما سبق بمعنى اتمام الشئ قولا والاتمام لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده ما قال الآمدى المراد من قوله قضى ألزم كما سيأتى قال (وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لنفى الخيرة يثبت المدعى الخ) أقول فيه بحث لان المدعى يثبت لكن لا بالطريق الذى ذكره وهو كون المراد بالامر القول فيعد عند أهل المناظرة انقطاعا مردودا ولذا أحسن الآمدى فى التعبير عن هذا الدليل حيث قال المراد من قوله قضى ألزم ومن قوله أمرا مأمورا وما لا خيرة فيه من المأمورات لا يكون واجبا قال (فظهر أن المراد بالامر فى قوله من أمرهم هو القول المخصوص) أقول وذلك لانه بين أن المراد بالقول فى قوله تعالى اذا قضى أمرا هو القول والامر فى قوله تعالى أمرهم

الاضراب والرجوع عن الاول ولانوجب الزيادة على ذلك من الشركة فى الاحكام والقيود بل المتكفل به الفـاء القائمة فى المقام (قوله لا بتقدير مثله) لعدم الحاجة اليه وتظهر فائدته فيما اذا قال لها كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال ان دخلت

الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان بالفاء وقعت طلقتان وفيما اذا قال أنت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار ثانية تلك التطليقة فلو دخلهما لا تطلق الا واحدة (قوله عطف على قوله لا بتقدير مثله) قيل عليه هذا القول مفسر لقوله بعينه فاذا جعل معطوفا عليه كان مفسرا له فيكون مقابل الشئ مفسرا له فيفيد ان الثانى يشارك الاول فيما ثم بعينه بتقدير مثله ولا معنى له بل الصواب انه عطف على قوله بعينه وأجيب بان معنى قوله لا بتقدير مثله بلا تقدير مثله وبان المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق أعنى المجئ المطلق فى جاء زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع بحسب التقييد فان مجئ زيد غير مجئ عمرو وان اشتركا فى كونه مجيئا فيكون المعطوف والمعطوف عليه نفسيهما لقوله بعينه (قوله لا بد أن يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو) اعترض عليه بان مثله مستغن عن التقدير لان المجئ بمعنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات ون الجمل لان تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب تقدير المتعدد وأجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظا

تكوين

اسم الفاعل كما تقول جاءنى زيد راكبا فاعجبنى ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد أى ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والاقله أن يقول انك ما ألزمتنى السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ أمرتك دون أن يقول اذ أمرتك أمر ايجاب والزام دليل على أن الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى أن المقيد بالقرينة يستعمل فى غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين الى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما هو وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته فى

(قوله كما تقول جاءنى زيد راكبا فاعجبنى ركوبه) قيل التمثيل لا يطابق الممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب فهو سهو من قلم الناسخ والصواب جاءنى زيد ركوبا على ما فى بعض النسخ وغاية ما يقال ان التمثيل بالنظر الى المآل وهو وقوع اسم الفاعل حالا وقوله فاعجبنى ركوبه استطرادى لا دخل له فى التمثيل (قوله على زيادة لا) ليس المراد بزيادتها انه لا فائدة لها أصلا حتى يرد أن كلام الله تعالى منزه عن ان يقع فيه شئ لا فائدة له أصلا بل لها فائدة وهى التأكيد وتقوية الكلام كما أشار اليه فى مغنى اللبيب وأما الكلام فى انها كيف تكون زائدة مع افادتها فائدة ما وكيف لا تكون ان مثلا زائدة مع ان افادتها أيضا التأكيد فقد فصل فى حواشينا على المطول فليطلب فيه هذا وفى الآية الكريمة احتمال آخر أقرب من الاحتمالين اللذين ذكرهما الشارح وهو أن يجعل من قبيل آتيك خفوق النجم والمعنى ما منعك من السجود وقت عدم سجودك (قوله تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته الخ) قد تقرر عندهم أن التمثيل انما يكون فى المركب وههنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى فى المراد ووجود المراد عند ارادته بالحالة المحسوسة من أمر المطاع ووجود المأمور به عند أمره الا أنه اكتفى الشارح بذكر التأثير والامر من طرفى التشبيه لظهور الباقى بقى فيه بحث وهو ان قوله فى حصول المأمور وجه التشبيه كما هو الظاهر مع أنه لا يوجد فى المشبه اذ لا حصول للمأمور به فى تأثير القدرة فى المراد ضرورة انه لا أمر فى تأثير القدرة على هذا التقدير ويمكن أن يقال انه صرح فى جانب المشبه به لكونه أصلا فى التشبيه لما يفهم منه وجه

أعيد معرفة فيكون عين الاول (قوله اما بمعنى المصدر) وهو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء أو بمعنى نفس الصيغة ونفى الخيرة عن أمرهم بالنظر الى المعنى المصدرى ظاهر اما بالنظر الى الصيغة فبمعنى نفى تمكنهم عن ردها (قوله سواء جعل أمرا انتصابا على المصدر) فيكون مفعولا مطلقا أو على التمييز لما فى الحكم المستفاد من قوله قضى من الابهام لاحتماله القول والفعل كالامر أو على الحال بناء على أن المصدر يعنى أمرا بمعنى اسم الفاعل يعنى آمرين وأما التمثيل بقوله كما تقول جاءنى زيد راكبا فاعجبنى ركوبه فلم يظهر لى مطابقته للممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى فليتأمل قال (أى ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك الى ترك السجود الخ) أقول لا يخفى ما فى كل من الوجهين من التكلف الظاهر فالاحسن أن

تكوين الاشياء أن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزلي فلابد أن يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك و بعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر أعني أمر كن أما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث أي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه وأما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد أي نظره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة ورتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل أمر كن لان معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس الا ان المراد في أمر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي أمر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أي حدوث الشئ في أمر التكوين وحصول المأمور به في أمر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر

التشبيه المشترك وهو حصول المراد (قوله فيحتاج الى خطاب آخر) وليس فيه بحث لان معنى قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شئ فيجوز تكوين البعض بلا سابقة قول فلا تنس (قوله لا يسمى خطابا) وان كان يسمى أمرا وهذا بحسب العرف فانه يصح منا أن نقول أمرنا النبي عليه السلام بكذا ولا يصح أن نقول خاطبنا بكذا ذكره صاحب الكشف ٧ (قوله واعلاما للملائكة) قد سبق ان المراد الكلام النفسي وفي حصول الاعلام للملائكة تأمل ٨ (قوله لزم افتقار صفة التكوين الى شئ آخر) وله دفع آخر وهو انا لا نسلم أن افتقار صفة الذات الى أخرى له دلالة النقصان كافتقار الايجاد الى الارادة وافتقارها الى القدرة بخلاف المتخيل وافتقار الكل الى الحياة ولا فرق في اقتضاء الافتقار النقصان

يقدر هكذا ما منعك من أن لا تسجد فان حذف حرف الجر من ان وان شائع والمعنى ما منعك من السجود وقت عدم سجودك قال (ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم الخ) أقول هذا جواب عما يقال ان ما ذكرته يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم ولهذا لم يؤمر الصبي والمجنون وظاهر ان المعدوم أسوأ حالا منهما وتقرير الجواب أن الموقوف على الفهم هو خطاب التكليف لا خطاب التكوين اذ المقصود منه الوجود وهو لا يتوقف على الفهم لا صدور الفعل ليتوقف عليه على أن خطاب التكليف أيضا متعلق بالمعدوم لا بمعنى أن الفعل يطلب منه حال عدمه فانه المحال بل بمعنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك حال وجوده وصلاحيته للخطاب ومعنى كون الصبي والمجنون غير مأمورين انهما غير مأمورين لصدور الفعل عنهما حال الصبا والجنة وهو لا ينافي كونهما مأمورين حال زوال هذين الحالين عنهما قال (وبعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا) أقول قال صاحب

لا ينافي تقدير المثل لرعاية المعنى لان التقدير نوعان أحدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال الشيخ عبد القاهر في اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان المجئ متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا أراد المصنف رحمه الله اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لا حقيقة (قوله بناء على أنه يجب الخ) فعلى هذا لا يكون القرآن من مقتضى القرآن في النظم (قوله عبادة محضة الخ) احتراز عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة (قوله والصبي ليس من أهلها) قيل عليه فلا يصح ايمانه وعباداته أصلا وأجيب عنه بان من الواجب في العبادات المحضة والانابة فيها كمال الاختيار ليمتاز عن العادة ولذا اشترط لوجوبها البلوغ الذي لا يحصل كمال الاختيار والعقل الا معه غالبا وأما الايمان والنوافل فيكفي فيها اختيار ما توسيعا لمحلها (قوله ويمكن أداء الولي عنه) قيل لا بد في الانابة من اختيار كامل شرطا ليحصل معنى الابتلاء وهو لا يوجد في الصبي ورد بان الشارع اعتبر في الانابة الاختيار الكامل والعبادات المالية لتطهير المال وسد خلة الفقير لا للابتلاء فقط وما لا يدرك كله لا يترك كله (قوله فدليل المشاركة في الجزء هو الجلد مع سلوح عدم قبول الشهادة) لكونه جزاء للقذف وحده ولا لازالة العار اللاحق لمن رمي الزنا فيكون كقطع اليد في السرقة وجمع بينهما لكمال الزجر وعمومه فان من الناس من لم يتألم برد كلامه فوق ما يتألم بالضرب ومنهم من لا ينزجر الا بالايلام الحسي (قوله

ودليل عدم المشاركة اختلاف الجملتين) فى الاسمية والفعلية والخبرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالجلد وعدم القبول الائمة
والحكام و بقوله أولئك غيرهم بدليل افراد الكاف واعترض عليه بان المختار فى مثله النصب لفعل محذوف أى
فاجلدوا الذين فتكون
فعلية انشائية مخاطبا
بها الائمة فهذا المانع
قائم مع زيادة العدول عن
الاقرب الى الابعد وبان
عطف الخبر على الانشاء
وبالعكس شائع عند
اختلاف الاغراض نحو
ياليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا وقوله تعالى
مأواهم جهنم وبئس
المهاد ولو سلم انه فى محل
الرفع فلا بد فى الانشائية
الواقعة فى موضع الخبر
من تأويل وصرف لها
عن الانشائية وبان افراد
كاف الخطاب المتصل
باسم الاشارة جائز فى
خطاب الجماعة كما فى قوله
تعالى ثم عفونا عنكم من
بعد ذلك وأجيب عنه
بان الاصل فى عطف
الجمل مراعاة الموافقة
بينهما فى الاسمية
والفعلية والخبرية
والانشائية مهما أمكنت
معنى وصورة ثم ينزل الى
مراعاتها صورة ومراعاة
المطابقة بين الضمير
ومرجعه ولا يعدل عن
هذا الاصل الا لضرورة
على أن اسمية قوله تعالى
والذين يرمون يؤيدها
اسمية مقبله وهو قوله
تعالى الزانية والزانى وما
بعده وهو قوله سبحانه أولئك وكون النصب مختارا فى أصل التركيب لا ينافى عروض ما يوجب الاعراض
عنه فى مادة مخصوصة على ان قوله تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلق الكلام لا للمخاطب الاول على ما هو المبين فى محله

ولقائل

حتى أمر التكليف لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما فى أمر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه أن يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا للمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا أن يشاء الله والا صار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام أن اعتبار جانب الآمر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى أنه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع من النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول و بعضها على الثانى

بينه الى الشرط و بينه الى جزء المؤثر (قوله مفض الى الوجود) نظرا الى العقل والديانة لا احتياج الى التقييد اذ يمكن أن يقال ان الوجوب يفضى الى الوجود بالنظر الى جنس المكلفين لجواز أن يجتمعوا على ترك ما ليس بواجب ولا يجوز أن يجتمعوا على ترك الواجب لان الامة لا تجتمع على الضلالة (قوله فان قلت فعلى هذا الخ) أى على أن اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به (قوله الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة) قيل عليه بل الكلام ههنا فى مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف جعل هذا الباب فى افادة اللفظ الحكم الشرعى فما معنى قوله الكلام فى مدلول الصيغة بحسب اللغة وأجيب بان المراد أن الكلام بالنظر الى الآية الكريمة فى ذلك لا بالنظر الى المقام وفيه نظر ظاهر والحق فى الجواب أن الكلام فى مدلول الامر بحسب اللغة ويكفى فى افادة الحكم الشرعى وقوعه فى كلام الشارع متعلقا بحكم شرعى كما يدل عليه قول الشارح ولا بان أوامر الشرع الخ (قوله يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى) أراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام و بالبعض الدال عليه الدليل الرابع أعنى

الكشف وهل يسمى الامر للمعدوم فى الازل أمرا وخطابا الحق انه يسمى أمرا لان الامر هو الطلب وهو موجود فى الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا أن نقول أمرنا النبى صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح أن نقول خاطبنا بكذا قال (ان اعتبار جانب الآمر) أقول لفظ الآمر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر قال (فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة الخ) أقول منشؤه قوله اعتبار جانب الآمر يوجب وجود المأمور به حقيقة قال (فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة) أقول منشؤه قوله نعم بحسب اللغة فان قيل قد سبق أن الكلام ههنا فى مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه الله جعل هذا الباب فى افادة اللفظ الحكم الشرعى فما معنى قوله الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلنا معناه ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة فى ذلك لا بالنظر الى المقام قال (والادلة تدل بعضها على الاول و بعضها على الثانى) أقول أراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وطلب ارادته جزما و بالثانى الايجاب

(قوله وغيرهذا) فان الشافعي رحمه الله لما عطف قوله تعالى وأولئك على قوله لا تقبلوا أمكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة كما هو مذهبه فيقبل شهادة المحدود في قذف بعد ما تاب وأما اذا عطف على قوله تعالى والذين فلا سبيل له الى ذلك

ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا اذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما تنبئ عنه الآية فالاولى أن الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفعصيت أمري أي تركت موجبه دل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها أي ما كثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم أن الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن أين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق وأما

قوله تعالى انما قولنا الآية وأراد بالثاني الايجاب بمعنى الطلب وبالبعض الدال عليه ما سوى الدليل الرابع المذكور (قوله ولقائل أن يقول الخ) ايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته الخ وقد يجاب عنه بان التأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط (قوله ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية) قيل لا شك أن ايجاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العقاب بالنار شرعي واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه مجاز فكيف يصح قوله ولا بان أوامر الخ (قوله وأيضا لو كان الخ) ايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب الوجود الخ بملاحظة قوله السابق أعني قوله والمعنى بقوله له احدث فحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي (قوله لزم قدم الحوادث) أجاب البعض بانه انما يلزم ذلك لو كان المأمور به التكون في الازل أما لو كان المراد التكون فيما لا يزال فلا يلزم ذلك ورد بان الفاء الدالة على التعقيب في قوله فيكون آب من الحمل على ذلك هذا وقد يمنع اللزوم لجواز حدوث تعلق أمر كن الازلي وبه يندفع أيضا قوله وأيضا اذا كان أزليا الخ (قوله دل على ان تارك المأمور به عاص) قيل لو كان كذلك لزم التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لان معنى لا يعصون الله ما أمرهم يفعلون ما أمرهم أجيب بان المعنى

بمعنى الطلب والحكم باستحقاق الذم والعقاب وأراد ببعض الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الآخر الادلة الباقية قال (ولقائل أن يقول لا نسلم أن صيغة الامر الخ) أقول هذا ايراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته الخ ويمكن أن يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط يشهد به التأمل بالانصاف وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لاتفاق أهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل وهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به ولا يضر التخلف لمانع ولهذا لم تتخلف الارادة عن أمر الله تعالى التكويني وتخلفت تارة وتأخر متعلقها أخرى في أمره التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ان ارادة الله تعالى تفضي الى الوجود دون ارادة العبد ثم من الظاهر المكشوف أن أهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف رحمه الله بين ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فأورد كلا في باب واذا استعمل أهل اللغة الامر وأرادوا

المدعي بل يقصر حكم الاستثناء في أخير الجمل (قوله الفاء للتعقيب) قال الشيخ عبد القاهر أصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه ألا ترى عليه أنه لا يعرى عن الاتباع بوجه وقد يكون مجردا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (قوله على الترتيب الخ) فلا يحنث لو قدمت دخول الثانية على دخول الاولى أو تركت احداهما (قوله من غير تراخ) أي من غير أن تشتغل بينهما بعمل آخر فلا يحنث لو أخرت دخول الثانية عن الاولى مع التراخي بان تشتغل بينهما بعمل آخر (قوله سقاه فأرواه) هذا مبني على أن المراد من السقي مقدار يكفي للارواء حتى لو قيل سقاه فما أرواه كان فاسدا ولو قيل سقاه مقدار يكفي للارواء يكون لغوا ونحو ذلك قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من أهلي وقوله يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا وقوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ونحو توضأ فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح رأسه الى غير ذلك من الجمل الواردة تفصيلا لما قبلها بدخول الفاء عليها ولا ريب في أن فيها من هذه الحيثية تعاقبا في الملاحظة وترتبا في اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كتقدم احتياج المعلول الى العلة عليها والايجاد على الوجود وقال بعض المحققين الفاء للتعقيب المعنى

(مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله) أي اطلبوا الرزق (وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا ثبت ذلك بالقرينة) أي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي أن ينقلبا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

دلالة الاجماع على أن موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما هو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه أيضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز أن يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله صلى الله

والله أعلم لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرار (قوله على أن من يريد طلب الفعل الخ) قيل فيه اعتراف باندفاع قوله فيما سبق ولقائل الخ ورد بان الارادة المأخوذة في دليل الاجماع ارادة الطلب وفيما سبق ارادة الفعل والفرق ظاهر (قوله وأيضا لم يزل العلماء الخ) قيل هذا ضعيف لان المستدلين بما ذكره الذين هم مذهبهم أن الامر المطلق للوجوب واستدلالهم لا يلزم المخالفين لهم وأما استدلال الكل حتى المخالفين فممنوع (قوله ولقائل أن يقول الخ) أشار في فصول البدائع الى جوابه بقوله ولان الثابت لا يتغير الا بمغير والوارد بعده ليس به يعني ان الثابت بالادلة وهو الوجوب ههنا لا يتغير الا بمغير ومغير الشيء ما ينافيه والورود بعد الحظر لا ينافي الوجوب فليس بمغير وحاصل هذا منع كون الورود بعده بقرينة منافية لاطلاق الامر حتى لا يقوم عليه الادلة والا لم يكن

هذا الخصوص كان استعمال العام بخصوصه فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأما قوله وأيضا لو كان أمرك الخ فايراد على قوله ثم بمعنى انه لطلب وجود الفعل الخ بملاحظة قوله السابق وهو والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى وأجيب عنه بمنع الملازمة قولا بانها انما تصح لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث في الازل وارادة كونه فيه فالمعنى يقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتب المنبي عنه الآية الكريمة ويندفع قوله وأيضا اذا كان أزليا الخ وليس بشيء لان تكوين الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لتكونها كما يدل عليه ثم فيكون كان هناك ترتبان احدهما ترتب التكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتب القول بكلمة كن المستفاد من قوله أن يقول له كن على الارادة وكلام الشارح النحرير في الترتب الثاني فان ضمير لو كان راجع الى أمر كن وكلام المجيب في الترتب الاول فشتان ما بينهما قال (ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق الخ) أقول جوابه انه ان أراد أن الورود بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التحريم بالادنى وهو الاباحة فممنوع كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة ولذا أجيب عنه بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد في أكثر من عشر صور كما ذكر في

في الزمان في عطف المفرد كجاء زيد فعمرو وتدخل على الجمل لتفصيل مجمل قبلها كما في الامثلة السالفة أو غيره نحو قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل التعقيب الذكري حسب بان ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثاني قد يفيده نحو جاء زيد فقام عمرو وقد لا يفيده نحو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لافادة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من التعقيبين جائز الارادة من آية الايلاء أما المعنوي بالنسبة الى الايلاء فان فاؤا أي بعد الايلاء كما ذهب اليه الشافعي وأما الذكري فانه لما ذكر سبحانه وتعالى ان لهم من نسائهم أن يتربصوا أربعة أشهر من غير بينونة كان موضع تفصيل الحال في الامرين فقوله تعالى فان فاؤا واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاؤا أي رجعوا عما اسمروا عليه بالوطء في المدة تعقيبا على الايلاء التعقيب الذكري أو بعدها تعقيبا على التربص فان الله غفور رحيم لما أحدث منهم من الظلم وعقد عليه

(مسئلة • وان أريد به الاباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه) اعلم أن الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا أريد به الاباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه أريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فأما اذا أريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه أو معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة أو الندب أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد (والاصح الثاني) وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا أن الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز

عليه وسلم أنه قال طالب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلى قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة واعلم أن المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين أحدهما أن فخر الاسلام بعدما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو أن الامر حقيقة اذا أريد به الاباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما أنه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصيغة المستعملة في الاباحة أو الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص

كون الوارد بعده مطلقا وينافيه قوله بعد هذا واعلم أن المشهور الخ (قوله وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض) قيل هذا ليس كما ينبغي لان غايته عدم عثوره على النقل ولا يضر من وجده وظفر به ونقله كيف وقد نقل عن سعيد بن جبير أنه قال اذا انصرفت يوم الجمعة ساوم بشيء وان لم تشتره وهذا يدل على انه مندوب عنده لعدم وجوبه بالاجماع (قوله احدهما أن فخر الاسلام الخ) حاصله أن الخلاف لو كان في صيغة الامر لما اختار كونها حقيقة في الندب أو الاباحة بعدما أثبت كونها للوجوب خاصة قال الفاضل الشريف أجيب عنه بان المراد بقوله الامر حقيقة اذا أريد به الندب أو الاباحة ان صيغة الامر حقيقة قاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة أراد بها حقيقة كاملة (قوله وثانيهما انه استدل الخ) قال الفاضل الشريف أجيب عنه بانه استدلال على مذهب الخصم بدليل مزيف بين الفساد ليتمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر أي امر على ما أريد به الندب أو الاباحة بطريق المجاز أما ان صلوا صلاة الضحى مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وقد يجاب أيضا بان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة أيضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم

الكشاف وان أراد انه قرينة على أن المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة أو الندب أو الوجوب فممنوع أيضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال (واعلم أن المشهور في كتب الاصول الخ) أقول قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقال صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيتم الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه أمر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين اه نقل عن الشارح رحمه الله قال فان قيل سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا نسلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن أن يكون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم حرمة الترك

الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد
من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزأيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك أصلا بل انما

والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على أن لفظ الامر حقيقة فى الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان أهل اللغة مطبقون على أن الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر ندب وهذا لا ينافى كون صيغة الامر مجازا فى الندب وأما الاباحة فالجمهور على أن لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه أن المباح الذى يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا الا انه يجب أن يكون واحد امبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التى يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محصل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص فلهذا ذهب أكثر الشارحين الى أن هذا الاختلاف انما هو فى صيغة الامر وأولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة فى الكل خاصة بدون الاستثناء وفى الباقى مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لتأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة فى المعنى المجازى ولانه يجب فى الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أى دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل فى جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه

على ثبوت اللازم (قوله فالجمهور على أن لفظ الامر الخ) ومنه يعلم كون لفظ أمر حقيقة فى صيغة الامر المستعملة فى الندب على ما هو محل الخلاف (قوله لكونه ترك الحرام أو مقدمة له) يعنى أن مباشرة المباح نفس ترك الحرام فان السكوت ترك القذف وان سلم انه غيره لكنه مقدمة له اذ لا يحصل ترك الحرام الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (قوله وجوابه أن المباح الخ) قيل فى هذا الجواب نظر لان كلام الكعبي ليس فى مباح متعين بل فى مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق المباح يحصل بفعل مطلق المندوب والمكروه ومطلق هذه الاحكام الثلاثة أشياء معينة محصورة فيتم كلام الكعبي وهو أنه يلزم أن يكون فعل المباح واجبا مخيرا فليتأمل (قوله فهذا محصل جيد الخ) أى ما ذكره من ان الخلاف فى لفظ أمر محصل جيد لكلام فخر الاسلام لكن نظم الندب والاباحة فى سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخى والجصاص مانع عنه لان المجازية فى الاباحة قول الجمهور لا قولهما فقط نعم المجازية فى الندب قولهما فقط فينبغى حينئذ أن يذكر خلافهما فقط فى صورة الندب (قوله فلهذا ذهب أكثر الشارحين الخ) قال الفاضل الشريف قيل بل الموجب لذهابهم الى ما ذهبوا انه قال فى الاستدلال على المذهب المختار عنده ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير حيث لا يمكن تطبيقه على ما ذكره الشارح وحمل الكلام عليه لان لفظ أمر ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى بعضه الندب أو الاباحة انتهى وبهذا يعلم بطلان الملازمة التى تفهم من قول الشارح وهذا محصل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب الخ (قوله لتأديه الى بطلان المجاز بالكلية الخ) فيه بحث لانه انما يلزم اذا أريد بالقرينة القرينة المحصلة للدلالة وأما اذا أريد القرينة المعينة أعنى التى تدفع مزاحمة الغير فلا لانه لا ينافى الحقيقة ويمكن أن يدفع بانه يلزم على هذا أن يكون

فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع أولوية الفعل فصل للندب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به فى الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا ينقسم على هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو داخل فى مفهوم هذه الاحكام فيكون جزأ

يثبت جواز الترك بناء على أن هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذى يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على جواز الفعل الذى هو جزؤهما) أى الاباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذى به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التى هى جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق ما مسه الا ناظرى

القلب على ذلك بسبب القيمة التى هى توبة أو غفور الحنث فى اليمين ان كان رضاها لغرض تحصين ولد عن الغيل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فان فاؤا فيهن ترجح أحد الجائزين وهو كون الفىء فى المدة هذا (قوله وقد تدخل على العلل) فان اتيان الغوث والحرية والامان وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن ذاهبة علة للابشار والنزول بالامان والتزود والترك وكل واحد من الابشار وما بعده نفسها علة غائية للاخبار باتيان الغوث وما بعده فيستقيم دخول الفاء من غير حرج (قوله لان

يجب

يجب فى المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل فى غير ما وضع له أى فى معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل فى عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها فى الندب أو الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا أو من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة فى جواز الفعل الا انه فى الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوى فى الاباحة وعلى رجحان الفعل فى الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب فى فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافى الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل أن ليس الندب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزأ وقاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله أن ليس معنى كون الامر للندب أو الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلا بل معناه أنه يدل على الجزء الاول من الندب أو الاباحة أعنى جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء فى أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب فى مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل فى الجزء ويكون معنى استعمالها فى الاباحة والندب استعمالها فى جزئهما الذى هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت الفصل الذى هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل فى الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الاثر الثابت به أعنى

الامر مشتركا وقد نفاه (قوله والجزء ليس غير الكل) فيه بحث وهو ان الغير فى حد المجاز لغوى لا ما اصطلح عليه فى الكلام اذ لا خلاف أن فى اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك مجازا (قوله وحاصله ان ليس الخ) فيه بحث وهو ان معنى القول حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل أمرا ثالثا ليس معدودا من معانيه ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه (قوله جزء من الوجوب) نقل عن الشارح أنه قال فان قيل سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا نسلم أن جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن أن يكون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع أولوية الفعل فصل للندب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به فى الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز

المعلول اذا كان مقصودا الخ) اعترض عليه بأن العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا ورده السيد الشريف بأن هذا انما هو فى العلة الفاعلية وأما فى الفعل فان العلة الغائية علة لذاته لا لعليته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التى هى المخبر واما المذكور فى عامة الكتب من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار فقد اعترض عليه صاحب التحقيق لان فاء العلة لا تختص بما له دوام يقال لا تصل فقد طلعت الشمس وأفطر فقد غابت وللعبد ادى اخرج فقد خرج الامير وارجع فقد دخل ولا شك ان هذه الافعال لا دوام لها ولقد بعد جدا اعتبار البقاء فى العلل مع الحدوث فى الاحكام دون الاستمرار والقول بأن لهذه العلل دوام حكما فان مراد من يقول لا تصل فقد طلعت الشمس مثلا ليس هو النهى بأن الوقت قد فسد وانتهى فساده وانما مراده النهى ما دام فساد الوقت باقيا وترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد أن يكون معنى صالحا عليه وهو الامتداد ألا ترى انه لو قال لا تصل فقد فسد الوقت وانقضى وابشر فقد أتاك الغوث ومضى يكون فى غاية السماجة ونهاية السخافة فيه نظر اما أولا فانه لا معنى لترتب دوام العلة على المعلول واما ثانيا فلان العلة للنهى نفس فساد الوقت لا دوامه وانما السماجة فى جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهى وانيان الغوث والمضى علة للابشار (قوله

كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك أو كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بعد تسليمه قلت هذا مبنى على أن الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقشة فى أمثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة ألا يرى ان قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ فممنوع بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على أن المراد انه يستعمل فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك أصلا ان أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا أو

الفعل فهو داخل فى مفهوم هذه الاحكام فيكون جزأ لمفهوم الوجوب (قوله او كونه بحيث يثاب فاعله) لم يقل أو يستحق الثواب كما ذكر مثله فى جانب العقاب وان كان شئ من الثواب والعقاب غير واجب عليه تعالى عندنا اشارة الى ان المطيع يثاب عندنا بمقتضى الوعد (قوله على ان الوجوب هو عدم الحرج) لاشك أن هذا تفسير باللازم اذ الوجوب ثبوتى الا أن الفقهاء كثيرا ما يتسامحون فى تفسير الاشياء ولا يلتفتون الى ما عليه أهل الميزان ولهذا قال الشارح والمناقشة فى أمثال ذلك مما لا يليق بهذه

لمفهوم الوجوب قال (أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه) أقول حق العبارة أن تكون هكذا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه أو يستحق الثواب فاعله ويستحق العقاب تاركه فيكون الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثانى الى مذهب أهل الحق فان ثواب المطيع وعقاب العاصى غير واجب عندنا خلافا لهم الا أنه عبر هكذا اشارة الى ان المطيع عندنا يثاب بمقتضى الوعد وان لم يجب عليه والعاصى جاز أن لا يعاقب لجواز العفو فان قيل فقد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة الى آخر الجواب حاصل السؤال ان ما ارتكبوه من خلاف الظاهر مبنى على أن تكون صيغة الامر المستعملة فى الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل فى الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون استعارة فى تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوى بانها ان كانت كالاسد المستعمل فى الانسان الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان فاذا كان الجامع ههنا جواز الفعل كان استعمال الصيغة فى الندب أو الاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة وأقول فى الجواب بحث لان الصيغة اذا كانت استعارة لا تكون كالاسد المستعمل فى الانسان الشجاع بجامع ما ذكر بل كالتقطيع المذكور لازالة الاتصال بين الاجسام المتلزقة بعضها ببعض المستعار لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فى قوله تعالى وقطعناهم فى الارض أمما منهم والجامع ازالة الاجتماع الداخلة فى مفهوميهما وكالخياطة الموضوعة لضم خرق الثوب والمستعار للسرد الذى هو ضم حلق الدرع والجامع الضم الداخل فى مفهوميهما ولهذا نظائر كثيرة وأما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك من الاجزاء فلا يفيده ولا يضرنا لما تقرر فى موضعه ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة

---

* اذا ملك لم يكن ذاهبه (الخ) هو لابى الفتح وهو مما حذف فعل الفاعل وجوبا على شريطة التفسير كقوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقوله ان امرؤ هلك وقوله وان امرأة خافت الى غير ذلك من النظائر الكثيرة (قوله وانما قلنا يعتق فى الحال) ولم يجعل بمعنى التعليق حتى يفيد ثبوت الحرية متعلقا باداء الالف بمنزلة قوله ان أديت الى ألفا فانت حر تحاشيا عن ارتكاب خلاف الاصل وهو اضمار الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يرد ان دخول الفاء على العلل أيضا خلاف الاصل لان المصنف رحمه الله قد أثبت فى تلك العلل جهة المعلولية ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة له ان يقول ان فيه عملا بالحقيقة من وجه وهو أولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله اد الى ألفا وأنت حر فان الواو للحال فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية ألف مقارنا لحصول مضمون الحال وهو الحرية (قوله راجع الى التكلم عنده) فيظهر أثر التراخى فى التكلم والحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف ففيه رعاية معنى التراخى على الكمال واظهاره فى مدخولها بخلاف مذهبهما فان فيه انما يظهر من وجه دون وجه (قوله لعدم تعلقه بالشرط) وذلك لعدم الاتصال وكون كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر لاعتبار التراخى (قوله وسكت مساويا ثم قال الخ) وانما يصح العطف مع اعتبار السكوت لوجود الاتصال معنى وهو المصحح للعطف بالواو الذى مفاده الجمع المطلق كأنهما اذا قال

اعتق أبي هذا وسكت ثم قال وهذا فانه يعتق كل الاول ونصف الثاني مع عدم الاتصال صورة اذ قد أثبت فيه الشركة فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة (قوله ممتنع في الانشاء) وما أسلفناه بعمه والاخبار الا ان العمدة في مأخذ الاحكام هي الانشاء

مسار بالجامع اشترا كهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كاصرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان

الصناعة يعني صناعة الاصول (قوله قلت هو كما صرحوا الخ) قال الفاضل الشريف لا خفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه أن يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر أنه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد وقد يجاب بان مراد الشارح ان الاسد يطلق على ذات صدق عليه الشجاع بالقرينة الدالة على كونه انسانا ويدل عليه قوله من حيث انه من افراد الشجاع فالمشابهة بين حقيقة الاسد وذات الانسان الصادق عليه مفهوم الشجاع والجامع الشجاعة ونظير هذا توجيه عبارة المطول الاسد انما يستعار للشجاع لا لزيد وعمرو بانه يعني به ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى الرجل الشجاع والاول انتقال من المعروض الى العارض المشهور اتصافه به والثاني انتقال من مفهوم العارض الى بعض معروضاته هذا واعترض على أصل الجواب بان الصيغة اذا كانت استعارة لا تكون كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع لان الجامع داخل فيما نحن فيه بخلافه في استعارة الاسد للرجل الشجاع فنظيره استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها بالبعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض أمما بجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما والجواب أن تشبيه الصيغة بالاسد في مجرد ان العلاقة المصححة للاستعارة بحسب الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزوماته كما عرفت مما سبق فالفرق بينهما بدخول الجامع وخروجه لا يضر في المقصود (قوله أو بدونه بالقرينة) فيه بحث اذ يلزم على هذا أن يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي وهو الوجوب محتاجة الى القرينة فان قلت استعمال الصيغة في جواز الفعل والاذن فيه لا بد وان يكون القرينة مانعة من ارادة الحقيقة فاذا أريد الدلالة عليها احتيج الى قرينة اخرى قلت يلزم على هذا الجمع بين الحقيقة والمجاز وغمانع القرينتين اللهم الا أن يقال ارادة الوجوب مانعة من صيغة الامر فقط بل منها ومن القرينة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتأمل (قوله ألا يرى انه لا يجوز الخ) يعني ان

عمالا يقدح في الاقتضاء فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز وللمعجز تخلة بطول غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية والتحقيق ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما من الماهيات الحقيقية فان الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشد لتكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في اجزاء الماهيات الحقيقية وان كان متصورا في غيرها كما فيما نحن فيه وأما قوله وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الخ فيرد عليه أيضا انه ان أراد بقوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك ان الجواز بن المباعدلولين حقيقيين للصيغة فسلم لكنه لا يفيد وان أراد انهما اليسا بمدلولين مجازيين فممنوع لا بد له من دليل فانه غير محل النزاع بل الظاهر ان مدلول الفعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز

ولانه لا قائل بالفصل فلو جاز في الاخبار رجوع التراخي الى الحكم فقط لزم ان يكون في الانشاء كذلك وهو باطل فان قيل لا نسلم ان التراخي في الحكم بدونه في التكلم ممتنع لانه لو قال أنت طالق غدا يقع الطلاق في الغد وهل هذا الا تراخي الحكم عن التكلم لان الاضافات أسباب في الحال بخلاف التعليق ولهذا يحنث لو حلف انه لا يطلق امرأته في صورة الاضافة لا في صورة التعليق قلنا هو متراخ تقديرا كما في التعليق لان مقتضاه هو وقوع الطلاق في الغد واما الحنث فلصدور الطلاق عنه بهذا القول بخلاف التعليق (قوله فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا) فلا يرد ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل متراخيا وحاصل المسئلة ان في قوله أنت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الثلاث في المدخولة والواحدة في غيرها سواء قدم الشرط أولا عندهما مع وجود الشرط واما عنده ففيه تفصيل وذلك انه ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الباقي في المدخولة وتعلق الاول وتنجز الثاني ولغا الثالث في غيرها وان قدم الجزاء تنجز الاول ولغا الباقي في المدخولة وتنجز الاولان وتعلق الثالث في غيرها (قوله فلهذا قال زفر رحمه الله) أي لكون بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه

(هذا اذا استعمل وأريد به الاباحة أو الندب أما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب أو الاباحة عند
الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد) أى هذا
الخلاف الذى ذكرناه هو
ان دلالة الامر على
الاباحة بطريق اطلاق
لفظ الكل على الجزء أم
بطريق الاستعارة انما
يكون ذلك اذا استعمل
الامر وأريد به الندب
أو الاباحة أما اذا استعمل
الامر وأريد به الوجوب
ثم نسخ الوجوب وبقى
الندب أو الاباحة على
مذهب الشافعي فالامر
هل يكون مجازا أم لا
فأقول لا يكون مجازا
لان المجاز لفظ أريد به
غير ما وضع له ولم يوجد
لانه أريد بالامر الوجوب
بل يكون دلالة الكل
على الجزء والدلالة
لا تكون مجازا فانك اذا
أطلقت الانسان وأردت
به الحيوان الناطق فان
دلالة اللفظ على كل واحد
من الاجزاء ليست بمجاز
بل انما تكون مجازا اذا
أطلقت الانسان وأردت
به الحيوان فقط أو
الناطق فقط وغاقلنا
على مذهب الشافعي لانه
على مذهبنا اذا نسخ
الوجوب لا تبقى الاباحة
التى تثبت في ضمن
الوجوب كما ان قطع
الثوب كان واجبا بالامر
اذا أصابته نجاسة ثم
نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا (فصل * الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان العمر
اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج لعامنا هذا أم للابد) سال الاقرع بن

من غير دلالة على خصوصية وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا زيد حيوان وبطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثانى في الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا اذا من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعنى ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزأين جميعا وان يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بايقاع أفعال متماثلة في أوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان مؤقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة

اطلاق الاسد على الرجل الشجاع لو كان باعتبار خصوصية لجاز اطلاق الانسان على الفرس بجامع الحيوانية مثلا والتالى باطل قيل والتحقيق ههنا ان المانع من اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع الحيوانية كونهما من الماهيات الحقيقية فان الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشد لتكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في أجزاء الماهيات الحقيقية وان كان متصورا في غيرها كما فيما نحن فيه وفيه ان هذا التحقيق انما يتم اذا كان الجامع فيما ذكره الشارح وحكم بعدم جوازه منحصرا في الحيوانية وليس كذلك لانه قال أو ما شابها أو نحو ذلك فتأمل (قوله لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك) اعترض عليه بانه ان أراد أن الجواز بن ليسا بمدلولين حقيقيين للصيغة فسلم لكن لا يفيد وان أراد انهما ليسا بمدلولين مجازيين فممنوع لا بد له من دليل فانه عين النزاع بل الظاهر ان مدلول افعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل (قوله وعند الشافعي رحمه الله الخ) أجيب عما ذكره بان دليل الوجوب أثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك لا جواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر وناسخ الوجوب مناف لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن هذا القيد الا بدليل آخر وهو الذى أشار اليه المصنف بقوله اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التى تثبت في ضمن الوجوب اذ الاباحة التى اثبتها الشافعية متبينة لجواز الفعل مع جواز الترك وهو ليس جزأ للوجوب (قوله شموله افراده الخ) يعنى ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الازمان مثلا العموم في الطلاق أن يقع

الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل قال (عموم الفعل شموله افراده الخ) أقول يعنى ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الطلاق أن يقع الثلاث

حابس فى الحج العامناهذا أم للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار (قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعى يحتملهما قلنا غيران المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا أن يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وأقم الصلاة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما أصلا لان لفظ المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى وهو متيقن أو مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض) أى لا يقع على العدد المحض (ففى طلق نفسك يوجب الثلاث على الاول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعى وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلاث لا الاثنين) لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بين من قال لا يحتمل التكرار الا أن يكون معلقا بشرط فأوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلق نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرر عندهم (وفى ان دخلت الدار فطلق نفسك ينبغى أن يثبت التكرار على

العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلاة فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا والامتناع ايقاع الافراد فى زمان و يفترقان فى مثل طلق نفسك لجواز أن يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لا خلاف فى أن الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه أربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان أما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا أم للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم أن لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فأشكل عليه فسأل وجوابه أنا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما أشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب أعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى أكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال فى حجة الوداع العامنا هذا أم للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث

الثلاث دفعة والتكرار أن يقع مرة بعد أخرى (قوله فلذا يقتصر الخ) اما أن يكون يقتصر على صيغة المجهول وهو الظاهر أو المعلوم أى المصنف حيث قال لا يحتمل التكرار توسلا بنفى اللازم الى نفى الملزوم وفيه نظر لان هذا انما يصح اذا لم يكن اللازم غير أخص وبالجملة اذا اقتصر فى العنوان على التكرار لم يندرج عند الشافعية نية الاثنين أو الثلاث معا فى طلق بحسب عنوان المسئلة لانه من قبيل العموم لا التكرار الا أن يراد بالتكرار ما يشمله وهو خلاف الظاهر فلا يعتبر (قوله ثم لا خلاف فى أن الامر الخ) قيل بل الامر المقيد بقرينة التكرار انما يفيده اذا كان مطلقه موجبا اياه أو محتملا له وأما اذا لم يحتمله أصلا كما عند عامة علمائنا فالقرينة تكون تغيير الموجبه لا تفسير المحتمله (قوله ففيه أربعة مذاهب) بل التوقف مذهب خامس ذكره فى المحصول ومختصر ابن الحاجب وغيرهما لكن البعض قالوا بالتوقف بمعنى لا ندرى وبعضهم بمعنى التردد الاشتراكى (قوله مختصر من أطلب منك الضرب) قيل عليه ان أريد بالاختصار اختصار الواضع عند الوضع فهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون الواضع وضعه من غير أن يعتبر الاختصار أو عدمه على ما هو الظاهر فى الاوضاع وان أريد غير ذلك لزم أن يكون من الصيغة الموضوعة لطلب المأمور به أولا وليس كذلك وأجيب بان معنى الكلام وضع لفظ الامر وضعا مختصرا وتحقيقه ان طلب الفعل من الفاعل وضع له عبارتان مختصرة ومطولة فالاول هو الامر كقولك طلق وأمثاله والثانى اطلب منك التطليق والمختصر والمطول فى افادة أصل المعنى سواء لا محالة (قوله وستعرف جوابه) أى فى بيان المذهب الثانى من كونه مختصرا من أطلب منك ضربا (قوله وأما التكرار) فيه اشارة الى أن فى قول المصنف فيوجب العموم والتكرار لان اضرب الخ والسؤال الخ لفا ونشرا مرتبا ثم لا يخفى أن الاستدلال بسؤال الاقرع على ثبوت الاحتمال أظهر منه على ثبوت الايجاب (قوله ولا تعلق له بالامر) اذ لم يصدر عنه عليه السلام حينئذ أمر بل انما نشأ سؤاله من نفس الحج والملابسة بافعاله

دفعة والتكرار أن يقع مرة بعد اخرى قال (وفى أكثر الكتب ان السائل هو سراقة رضى الله عنه الخ) أقول هذا اعتراض على المصنف رحمه الله بان ما نسبه الى الاقرع من قوله العامنا هذا أم للابد انما هو قول سراقة قال فى حجة الوداع من غير أن يصدر عن النبى عليه السلام أمر بالحج بل انما نشأ سؤاله من نفس

الثلاث لان مقتضاها ابطال الاول والرجوع عنه وهو ليس في وسعه واثبات الثاني على وجه الاقامة مقام الاول وهو في وسعه فيجب عليه الثلاثة وهو القياس (قوله قلنا) حاصله ان الاقرار من قبيل الاخبار وهو يمكن التدارك بحكم العرف لاحتماله الصدق والكذب لانه على نفي الانفراد بخلاف الانشاء لانه احداث المعدوم فلا يمكن نفيه بخلاف ما اذا اختلف الجنسان مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع لعدم العرف لان ما أقر به أولا غير موجود في الكلام الثاني (قوله لان المراد بالتدارك تدارك الكذب) قال فخر الاسلام رحمه الله الانشاء لا يحتمل تدارك الغلط لانه ابتداء ايقاع لا اظهار أمر كان فلا يتصور رفعه وابطاله بعد وقوعه اذ ليس في وسعه اعدام ما وقع شرعا وهذا ناظر الى أن معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع أولا من الغلط والكذب ولا معنى للرجوع والابطال الا جعله في حكم المسكوت عنه كانه لم يتكلم به فان قيل هذا لا يتصور في كلام الله سبحانه لتعاليه من ذلك وقد كثر وقوعها فيه كقوله أم يقولون افتراه بل هو شاعر وقوله أم يقولون افتراه بل هو الحق قلنا هذا لا يقتضي وقوع الاول عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المنكرين للرسالة على انه في التنزيل مقول على السنة

باعتبار

الاقرع ابن حابس فهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة أو متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله

(قوله لتقرر الوجوب) انما حمل الوجوب على تقرره لان أصل الوجوب كل عام مستفاد من الامر المفيد للتكرار على زعم المستدل لكن يرد عليه أن الجواب على هذا لم يطابق السؤال لان السؤال عن الوجوب مرة أو مرات لا عن تقرر الوجوب وعدم تقرره (قوله الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه الخ) هذا رواية عن الشافعي والصحيح أن مذهبه كمذهبنا كذا في فصول البدائع والكشف (قوله لما مر من سؤال الاقرع) فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع لما مر (قوله ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا) ليس المراد أن كونه مختصرا من طلب الفعل بمصدره المنكر مفهوم مما سبق كما يوهمه ظاهر الكلام اذ المفهوم منه كونه مختصرا من طلب الفعل بمصدره المعرف فقوله ومن كونه الخ شرح لمجموع قول المصنف لما قلنا ان المصدر الخ فليتأمل (قوله لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة) ظاهر كلامه يدل على أن احتمال العموم عند الشافعي لاحتمال أن يقدر المصدر معرفة وظاهر كلام المصنف يدل على ان ذلك لاحتمال النكرة في موضع الاثبات للعموم كما مر في بحث ألفاظ العموم (قوله بدلالة القرينة فيفيد العموم) قيل الكلام في الامر المطلق أي الخالي عن قرينة العموم والتكرار

الحج والملابسة بافعاله كانه قال الحج الذي وجب علينا ونحن الآن ملابسون بافعاله ألهذا العام أم للابد وأما قول الاقرع وهو أكل عام يا رسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل ما توهم ان له تعلقا بالامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه أمر في سورة الخبر قال (والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر) أقول يعني ان الاستدلال ههنا ليس بفهم السائل العموم كما يشعر به قوله أكل عام يا رسول الله كما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجب ووجهه ان ضمير لوجب راجع الى تقرر الوجوب لا الوجوب نفسه لانه ثابت بالنصوص القطعية لا يتوقف على قوله عليه الصلاة والسلام نعم ولقوله صلى الله عليه وسلم ولما استطعتم فلو لم يكن الوجوب كل عام مستفادا من الامر لما صح هذا فتقرير الجواب انا لا نسلم أن معناه ذلك بل معناه لتكرر الوجوب بتكرر الوقت وصيرورته سببا حينئذ لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرائع فيكون نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس الحاصل أن التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم فاضمحل ما قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما يثبت بالامر فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت تدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عليه السلام جعل الوقت سببا مخالفا قلنا الاضافة ليست بقطعية فيها المناسبا أي انها من الامارات قال (لما مر من سؤال الاقرع) أقول فانه يفيد

باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في أمثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان مؤقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف ان المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطالق نفسك ولهذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بأن المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق

فكيف يتصور في مثله احتمال وجود قرينة العموم فان قرينة اللام الاستغراقية قرينة العموم في الحقيقة اللهم الا أن يقال المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا ينافي الخلو عن القرينة الظاهرة (قوله لدلوك الشمس) دلكت الشمس دلوكا أي زالت (قوله من تجدد السبب) ليس المراد بالسبب ههنا السبب المحض بل العلة وكثيرا ما يطلق السبب عليها ولا شك أن تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول فلا يرد أن وجوب الاداء لا يضاف الى السبب بل الى الامر فعلم أن الامر يوجب التكرار (قوله لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط) لا يقال الشرط التعليقي يقتضي ذلك لانه آخر جزء من العلة التامة والحكم مترتب عليه غايته أن لا يكون موقوفا عليه والشرط فيما نحن فيه من هذا القبيل لانه تعالى قال وان كنتم جنبا فاطهروا الا انا نقول أجيب عنه بان المقصود في الآية بيان السببية لا بيان الشرطية وان كان الاداء موهما لذلك فليتأمل (قوله لا من مطلق الامر المطلق) أراد بالمطلق الاول المجرد عن قرينة التكرار أو المرة وبالثاني مقابل المعلق بشرط والمقيد بوصف فلا تكرار (قوله وظاهر عبارة المصنف الخ) لان المتبادر من الاستثناء من النفي هو الاثبات كعكسه وانما قال ظاهر عبارة المصنف لان الصحيح عندنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فمعنى كلام المصنف لا يحتمل التكرار في غير موضع الاستثناء مع السكوت عن موضع الاستثناء ولك أن تقول المراد ما يستفاد من ظاهر

الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال (لا من مطلق الامر المطلق) أقول أراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد يوجب التكرار وبالثاني المطلق عن جميع القيود فكأنه قال لا من مطلق الامر عن قيد يوجب تكرره تكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا تظن المطلق الاول زائدا قال (هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة) أقول قرينة التكرار ما يوجب تكرره تكرر مصدر الامر اما صريحا نحو مرات مثلا أو التزاما بأن تعلق بالسبب كما في قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس بخلاف الشرط أو القيد وان تكرر شئ منهما لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا اذا أمكن تكرار الحكم بتكرار السبب بأن لا يفوت المحل حتى اذا فات لم يصح تكرر الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرقة كما سيأتي في آخر الفصل قال (وظاهر عبارة المصنف الخ) أقول أراد به قوله لا يحتمل

العباد أو على سبيل الحكاية عنهم كما في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين الآيات وقوله وأرسلناه الى مائة ألف أو يزيدون الى غير ذلك من نظائره الكثيرة (قوله فتعلق بشرط آخر) فيكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط كما في المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور بعينه وما الداعي لتقدير الشرط الآخر قلنا ذلك هو اقتضاء بل للاتصال بلا واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قال فخر الاسلام ان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمينين واعترض عليه بانا لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المذكور في كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيآن أحدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول وليس هو في وسعه فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لا ان الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولانه قصد ابطال الاول واتصال الثاني بلا واسطة واذ لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي أن يعتبر قصده الثاني والتغليظ الذي فيه انما التزمه هو باختياره فان قيل اجماع أهل اللغة على ان عطف

ثنتين على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له من غير فرق بين ما يحتمل الرجوع و بين ما لا يحتمله دليل على عدم تقدير
الشرط قلنا لو سلم ذلك فكونه من قبيل عطف المفردات لفظا لا ينافى تقدير المثل رعاية المعنى لان التقدير
ضربان ضرب لتصحيح اللفظ والمعنى فيصح اظهاره فى الكلام البتة وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن فيه من قبيل الثانى (قوله للاستدراك الخ) أى ما يقدر فى الكلام السابق من التوهم نحو ما جاءنى زيد لكن عمرو بناء على مخالطة لهما وملابسة بينهما (قوله اختلاف ما قبلها وما بعدها) نفيا واثباتا لفظا ومعنى نحو جاءنى زيد ولكن عمرا لم يجئ أو معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمرا قاعد (قوله وهى بخلاف بل الخ) دفع لما عسى أن يتوهم من انهما مثل بل نفيد الاعراض عما قبلها بناء على ما ذكره النحاة من انها نظيرتها فى عطف الجمل ونقيضة لا فى المفردات فى اختصاص أحدهما بما بعد الايجاب والآخر بما بعد النفى ومرادهم انه كذلك فى الوقوع بعد الايجاب والنفى لا فى معنى الاعراض
اذ ليس فى لكن اعراض عن الاول (قوله لكن لعمرو) لم يقل لكنه لعمرو ولم يزد مناسبة العاطفة منها
للمبحث ثم قال فيما بعد لكنه الزيد تنبيها على مساواة العاطفة وغيرها فى افادة هذا المعنى (قوله بيان تغيير) عدل عن كونه نحو بلا

فى اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ من مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع فى الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة علماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الاشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجى كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسى المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعد به ممتثلا و يحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعنى المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء أو الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم أو نحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد فى الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شئ وأما الفرق بين طلقتك وطلق نفسك فقد سبق فى بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ من أدوات

العبارة لكن المراد من الاحتمال هو الامكان الذى لا ينافى الوجوب والضرورة ونظيره قول النحاة لا يجوز صرف غير المنصرف الا لضرورة مع ان الصرف عندها واجب (قوله بل على الواحد) لان الوحدة مراعى فى ألفاظ الوحدات باجماع أهل العربية ولا يلزم من جواز تقييده بالمرة و لكثرة التكرار والتناقض كما زعمه القاآنى لجواز كون التقييد لتأكيد الحقيقة أو لتعيين المجاز (قوله ثلاثا أو واحدة) سياق كلامه يدل على ان الوحدة تغير مطلق اللفظ الى ما لا يحتمله وفيه بحث فان الوحدة توجبه فلا يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا (قوله فقد سبق) وهو ان دلالة طلقتك على المصدر الحادث فى الحال بثبت اقتضاء بخلاف طلق نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق فى المستقبل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء (قوله ولقائل أن يقول الخ) يمكن أن يقال الاقتران بادوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح مغير والكلام فى العام الغير المغير بدليله و بالجملة المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله فلا يرد نقضا لان الكلام فى المفرد من حيث هو مفرد أى المجرد عن القرائن من اللام وغيرها ولو سلم أنه يعم و يتناول كل فرد من حيث هو واحد اعتبارى فلا نسلم انه مطلوب الشافعى لان غايته انه يصح نية ايقاع كل واحد من حيث هو واحد

التكرار الا اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفى هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا أن الاستثناء من النفى ليس باثبات بل هو مطلقا تكلم بالباقى بعد الثنيا فيكون المستثنى من النفى فى حكم المسكوت عنه (قال قلنا ليس ببعيد الخ) أقول له جواب آخر وهو انهم يقيسون الشرط والقيد بالسبب حتى قال الامام فى المحصول من قال بالتكرار عنى به أنه يفيده قياسا ومن نفى التكرار عنى به أن اللفظ لا يفيده قال (ولقائل أن يقول لا نسلم أن المفرد الخ) أقول اراد على قوله والمفرد لا يقع على العدد وهو

العموم

العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا أصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر أعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا

اعتباري لكنه لا يصح نية الثنتين أصلا لانه عدد محض وفي مذهبه يصح نية كل واحد لا من حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا جوز نية الثنتين أيضا فالحق أن الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى (قوله وقوله تعالى فاقطعوا الخ) قيل عليه ان جعل تفريعا على البحث السابق على ما فهمه الشارح يكون مجرورا معطوفا على قوله في طلق نفسك الا أنه لو أريد هذا لم يكن لقوله اجماعا زيادة فائدة فهو مرفوع والمراد به نفي مذهب الخصم يعني لو كان العموم موجب الكلام لم ينعقد الاجماع على نفي ارادة كل السرقات ههنا لان الاجماع لا يخالف موجب النص وأنت خبير بان قوله فيراد الواحد فلم يدل على اليسار يشعر بالتفريع فتأمل (قوله دل على مصدره) صفة اسم الفاعل وفائدته الاحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر (قوله فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة) فيه بحث لان ظاهره يدل على أن لا يقطع يد من سرق سرقات والجواب أن يقال يفهم قطعه بطريق الدلالة بل بطريق العبارة لتحقق السرقة الواحدة في ضمن السرقات الكثيرة أو نقول ثبت القطع فيه بالاجماع

لا ينافي أن يقع عليه بعد اقترانه بالقرينة كالعلم ونحوه قال (كل اسم فاعل دل على المصدر الخ) أقول قوله دل على المصدر صفة اسم فاعل واحترازه عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل قال (كل اسم فاعل دل على مصدره الى قوله وبه يحصل الربط فيصح الكلام) أقول رد على صاحب الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد أن يكون محكوما به على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه

وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

بان يكون نفيا عن نفسه بضرورة اله الى عمرو ونقلها اليه حتى يصير كأنه قال صدقت انه لي فاقر لعمرو فيكون قوله ما كان لي قط مجازا عن التحويل بقرينة لكن لعمرو كما في قوله علي ألف وديعة فان قوله وديعة قرينة على نفي الايجاب الذي يفيده علي فيكون مجازا عن الحفظ لان قوله لكن لعمرو لا يصلح قرينة لذلك أو يحتمل أن يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي ولكنه لم يكن لي قط بل لعمرو فيكون بيان تغيير لما هو الظاهر (قوله وعلى هذا) أي بناء على ان قوله لكن لفلان بيان تغيير قال مشايخنا فيما اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وقضى له القاضي بالبينة ثم قال بكر ما كان لي قط لكنها لزيد كلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها أو وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد الخ لانه لما توقف أول الكلام على المغير يثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه والاثبات لزيد ولو صدقه زيد في نفي الملك أيضا ترد الدار الى عمرو لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله فيكون حجة عليه) لكونه اقرارا على نفسه بتكذيب الشهود وابطال الحكم ونفي الملك (قوله لا على زيد) لكونه اقرارا على غيره (قوله ثم ان اتسق الكلام) أي انتظم وارتبطا بان لا ينفصل بعضه عن بعض ولا يتباين ولا يتحد محل الاثبات والنفي فيكون المذكور بعد لكن مابدفع

(فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء أى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء أى تسليم مثل الواجب به وقلنا فى الاول الثابت ليشمل النفل

عما يقدر توهمه من الكلام السابق (قوله لا أجيز النكاح لكن الخ) ولو قال لا أجيزه بمائة لكن أجيزه بمائتين

يكون الكلام متسقا والتدارك فى قدر المهر لا فى أصل النكاح فلا يبطل (قوله أو لاحد الشيئين) يفيد ثبوت الحكم باحدهما نحو زيد قائم أو قاعد أو لاحدهما نحو زيد أو عمرو قائم أو حصول مضمون احدى الجملتين (قوله لا الشك) ذهب بعض أئمة النحو والاصول منهم القاضى أبو زيد الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم يعلم أحدهما لبثابتة لا على التعيين وفى الامر للتخيير أو الاباحة واختار المصنف ماذهب اليه شمس الائمة وفخر الاسلام انها لاثبات التشكيك لانه ليس معنى يقصد بالكلام وصفا فى المخاطبات بحيث يوضع له كلمة توجب تشكيك السامع فى معنى الكلام وليس المعنى انه لا يوضع له لفظ لان لفظ الشك وضع له الا انها فى الاخبارات تفضى الى الشك باعتبار محل الكلام فانه أخبر عن مجىء أحدهما فى قوله جاءنى زيد أو عمرو ومعلوم ان هذا الفعل وجد من أحدهما عينا اذ لا يتصور الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى

فلا تدل الآية على قطع السارق ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضى عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقى بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا (قوله فصل) لا نزاع فى ان اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعى رضى الله عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل فى وقته المقدر له شرعا أولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل فى الاول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون اعادة على الثانى لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله أولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا أولا

(قوله وانما عدل الخ) قيل ما ذكره المصنف ليس عدولا لهذا بل جرى على ما هو عليه من بحث الامر ولا نسلم أن السارق عام بل عموم الحكم فيه بعموم السبب وهو السرقة المستدل على سببيتها بتعليق الحكم على المشتق (قوله مثل أداء الزكاة الخ) الامثلة الاربعة أمثلة لغير المؤقتات وترك أمثلة المؤقتات لظهورها (قوله الا فيما يتصور فيه القضاء) وأما فيما لا يتصور كصلاة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه (قوله فلهذا قالوا الاداء الى آخر قوله ما فعل فى وقته) احتراز عن الفعل قبل الوقت وبعده وقوله المقدر له احتراز عن النوافل المطلقة اذ لا اداء لها ولا قضاء وقوله شرعا احتراز عن المقدر لا شرعا كالشهر الذى عينه الامام للزكاة والجزء من الوقت الذى عينه المكلف للصلاة وههنا بحث وهو ان التعريف المذكور للاداء لا يختص بالعبادات المؤقتة كما زعمه الشارح لان الشرع لما لم يقدر غير المؤقت بوقت معين جعل كل العمر وقته فحينئذ أى وقت فعله يكون اتيان المأمور به فى وقته المقدر له شرعا فيصدق عليه التعريف فتأمل (قوله والقضاء ما فعل الى آخر قوله بعد وقت الاداء) يخرج الاداء والاعادة فى وقته وقوله استدراكا يخرج الاعادة بعد الاداء فى الوقت منفردا لاقامة الجماعة فان هذه الاعادة ليست بقضاء اذ ليس استدراكا وقوله لما سبق له وجوب يخرج النوافل (قوله اذ لا وجوب عليهما) هذا عند محققى الشافعية والحق عندنا ان الحيض والنفاس لا يعدمان الاهلية بوجه الا انه تحقق المانع وهو عدم الشرط أعنى الطهارة واما النوم والاغماء فهما يعدمان اهلية وجوب الاداء الثابت بالخطاب لعدم الاختيار لا أهلية نفس الوجوب الثابت بالوقت (قوله وجواز الترك مجمع عليه الخ) فيه بحث لانه مبنى على عدم الفرق بين جواز الترك والتأخير والفرق ظاهر ولو سلم عدم الفرق فجواز الترك لا ينافى نفس الوجوب بل وجوب الاداء وسيأتى الفرق بينهما وبدل عليه ان الوجوب ثابت فى أول الوقت لوجود

راجعا الى المصدر لا يخلو كذلك وجه ردها عرفان (كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافى الوجوب) أقول فيه بحث لان جواز الترك لا ينافى نفس الوجوب وانما ينافى وجوب الاداء وسيأتى الفرق بينهما بدل عليه أن الوجوب ثابت فى أول الوقت لوجود سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع

العين لكن جهله السامع فوقع الشك فظهر ان التشكيك لم يقع اتفاقا لا قصدا وكذلك ثبوت التخيير على الكلام وذهب والاختيار لا يتصور فى غير المعين فيثبت التخيير ضرورة (قوله فان الكلام للافهام وليس فى التشكيك افهام) اعترض عليه بانا لا نسلم ان

وضع الكلام للافهام اذ ربما لا يقصد به الافهام كما فى الكنايات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانما يدل على ابهام لوضع للتشكيك والا فالشك

أيضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين أحد الامرين وأجيب بان الكلام

الذى يستعمل فيه أولا كلام وضع لافهام مفهوم فلا يكون المقصود بذكره بل انما يحصل من عدم التعيين فالشك مع أو يحصل من عدم دلالتها على التعيين لا بوضعه فيكون حاصلا فى مقامه لا منه وأما الاخبار عنه بلفظ وضع له فمن حيث يقصد به افهام وجود معناه لا ان يقصد به ايجاد معناه والمنفى هو الثانى دون الاول (قوله لان وضعه لاحدهما الذى هو أعم من كل) اعترض عليه بان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه أحد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهومات وأجاب عنه السيد الشريف بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به أحد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر من الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبد والدابة وهى لا تصلح محلا للعتق فبطل وصار لغوا وهذا معنى كلام المصنف ولا غبار عليه (قوله يحمل على الواحد المعين) لانه من محتملات الكلام وهو أولى من ابطاله بالكلية والغائه بخلاف ما اذا قاله فى عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد غيره محل لايجاب العتق لكنه موقوف على الاجازة (قوله فانه يعتق الثالث فى الحال) وقال

وذهب بعض المحققين الى انه قسم من الاداء وان قوله فى تعريف الاداء أولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع فى وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلاة النائم أو الناسى عند التذكر قد فعل فى وقتها المقدر لها ثانيا لا أولا وعند أصحاب أبى حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من أقسام المأمور به مؤقتا كان أو غير مؤقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف فى الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت فى الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة فى وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب فى الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كأنه عينه والثابت بالامر أعم من أن يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو فى معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل فى الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات

سيبه مع جواز الترك فيه بالاجماع (قوله وان قوله فى تعريف الاداء) قال فى فصول البدائع فيه بحث من وجوه الاول وقت التذكر ليس مقدرا فانه تعيين الاول والآخر يؤيده قولهم القضاء فرض العمر ونسبه الشارع الى وقت التذكر لانه الصالح لقضائه لا وقت النسيان الثانى ان تقييد التقدير باولا يخرج سهو الامام ووقت المكلف لانهما مقدران ثانيا فلا يبقى الى قوله شرعا حاجة الثالث ان أولا ههنا مقابل ثانيا فى الاعادة وذلك قيد الفعل باعترافه (قوله والاداء تسليم عين ما ثبت بالامر) قيل ينبغى ان يزاد قيد آخر وهو الى مستحقه وأجيب بان أداء ما وجب انما يسمى تسليما اذا سلمه الى مستحقه لان السلامة حينئذ تحصل وهو مشتق منها (قوله ما علم ثبوته بالامر) وهو فعل خارجى يقبل التصرف من العبد ويمكن أداء عينه بخلاف نفس الوجوب الذى هو وصف فى الذمة قال الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى جوابا عن الاعتراض بان التسليم فى الافعال غير متصور لاستحالة بقائها الافعال الشرعية لها حكم الجواهر وذلك من مسلمات الفن ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الفسخ والاقالة فيجرى فيها التسليم كالاعيان اه (قوله لا ما ثبت وجوبه) قال فى فصول البدائع اذا أريد وجوب الاداء وهو طلب ايجاد الواجب بالنسبة الى الطالب وذلك بالامر صح فى الكل توضيحه ان الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة ووجوب الاداء عن لزوم تفريغ الذمة والاول ثابت بالسبب كالوقت والثانى بتوجه الامر وسيأتى تمام الفرق (قوله بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر) اعترض عليه بانه لا يدخل حينئذ فى

قال (وذهب بعض المحققين الخ) أقول أراد به المحقق عضد الملة والدين قال (والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به) أقول اعلم أن ههنا ثلاثة أمور أحدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلاة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر وسيأتى تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلاة مثلا وكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى احتمال العبارة أعنى الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء أيضا لكنه اقتصر على التعرض له اذ لم يذهب الى تسليم وجوب الاداء أحد بخلاف نفس الوجوب حيث جوزه صاحب الكشف وأراد التحرير

بعضهم بل له الخيار بين الاول والاخيرين لان الجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حامض وهذان كما اذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالاول وبالاخيرين جمعا لا تفريقا (قوله وهذا أولى) وانما لا يجب اذا المقدر بما يغاير المذكور لفظا كما في قوله نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف في نظائر كثيرة لا تحصى (قوله أو هذان حامضان) اعترض عليه بانا لا نسلم ذلك فيما ذكر بلفظ المفرد بل هذا حامض وهذا حامض وهذا وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وأجاب عنه السيد الشريف بان المعطوف باو في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلهذا لم يحكم على شئ منهما بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب أن يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير معنى هذا وهذا في معنى وهذان فيقتضى خبرا مطابقا في التثنية والجمع وهو حامضان لا حامض كما توهمه المعترض ونظيره ما سمع من أئمة النحو انهم يقولون في حلو حامض ان ضمير المبتدأ ليس في شئ منهما والا لزم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان أردت أن تعبر عن

والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك وأما اذا شرع فيه وأفسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا (و بعضهم قيد مثل الواجب بأن يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه أولى فان قلت يدخل في تعريف الاداء

تعريف الاداء قضاء الديون لما تقرر من ان الديون تقضى بأمثالها لا باعيانها فلا يصدق عليه انه عين ما علم ثبوته بالامر بل مثله الا ان يذهب الى التأويل الذى أشار اليه بقوله وعلى هذا لا حاجة الخ ولك ان تقول لا محذور في عدم الدخول لان قولك أديت الدين مجاز شرعى كما يشير اليه (قوله ليعم أداء النوافل) قيل هذا خلاف ما عليه عامة الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم يوافق قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة أو الندب كما سيجيء مستوفى (قوله و بعضهم قيد الخ) نقل صاحب الكشف هذا التقييد عن شمس الائمة وقال ولم يذكر الشيخ يعنى فخر الاسلام مثل الواجب من عنده كما ذكره شمس الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور به وهو حقه وكذا ذكر القاضى الامام أيضا ثم قال ولا بد منه وذكر فائدة التقييد كما ذكره الشارح وههنا بحث وهو ان صرف دراهم الغير الى دينه وكذا صرف الظهر الى العصر مثلا لا يخرج عن تعريف شمس الائمة بقيد اسقاط الواجب لانه لا يحصل به اسقاط وقد يقال لا احتياج الى القيد المذكور أصلا لان القضاء وجد في الصور المذكورة الا انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لا ينفسخ في حق اليمين فيمن حلف ليقضين دين فلان اليوم فقضاه ثم استحق ينفسخ القضاء ولا ينفسخ البر (قوله بان يكون من عند من وجب عليه) أى يكون حقا له لا لغيره قادرا على صرفه الى ما يريد (قوله لا يصح مع قوة المماثلة) لان الفرائض خالص حق الله تعالى ليس للعبد اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله بخلاف صرف النفل) فان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان نوى القضاء بدل النفل جاز وههنا بحث وهو ان هذا التقييد يقتضى ان لا يقضى صلاة المغرب لانه لا نفل له على هيئة المغرب شرعا ويقتضى أيضا ان جماعة اذا قضوا صلاة الليل بالنهار ان لا يجوز لهم الجهر بالقراءة لان الجهر في نافلة النهار غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان النهى عن البتيراء يقتضى المشروعية بأصله كما تقرر عندهم وما لم يشرع من الوصف كيفية كانت أو كمية فذلك من مقتضيات كونه نفلا فاذا انتفى ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الا الاصل المشروع فجاز كيفما

بقوله وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال الى آخر الرد ووجه الرد ظاهر قال (و بعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه) أقول ذكر هذا القيد القاضى الامام أبو زيد وشمس الائمة ومعناه أن يكون حقا له لا لغيره وقادرا على صرفه الى ما يريد أما في المعاملات فكصرفه الى دينه فانه خالص حق له أن يصرفه الى ما يريد بخلاف صرف دراهم الغير الى دينه وأما في العبادات فكالنفل فانه خالص حقه وهو قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان نوى القضاء بدل النفل جاز بخلاف ظهر اليوم فانه خالص لله تعالى ليس للعبد فيه اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله لا يصح مع قوة المماثلة) أما بين الظهرين فظاهر وأما بين الظهر والعصر فلاشتراكهما في الفرضية بخلاف الفرض والنفل

الاتيان بالمباح الذى ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى أداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل فى الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب يعنى ان الاداء والقضاء من أقسام المأمور به فان جعل أمرا اسما للطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على الترك أو مساويا له دخل فى المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسىء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس فى العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ماذكر صاحب الكشف من انه ينبغى ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل فى الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة فى الاباحة والندب أى يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا أو يجعلها موضوعة للاذن فى الفعل فتكون حقيقة فى كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة

كان (قوله ولهذا قال فخر الاسلام الخ) قيل فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من قوله فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا لان فى كلامه ضم الاباحة الى الندب فينافى ذلك الحصر وجوابه ان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام على كون الثابت بالامر المأخوذ فى تعريف الاداء منحصرا فى الواجب والمندوب وهذا الحصر مستفاد من سياق كلام فخر الاسلام وضم المباح الى المندوب فى الكون مأمورا به لا يستدعى ضمه اليه فى كون الاتيان به أداء ولا يلزم من كون الاداء والقضاء من أقسام المأمور به أن يكون كل ما هو مأمور به منقسما اليهما وهو ظاهر فلا بحث (قوله الا ماذكر صاحب الكشف الخ) الاستثناء منقطع لان المذكور قبله انه ليس فى العرف اطلاق الاداء على المباح وماذكره صاحب الكشف لا يفيد ذلك الاطلاق بالفعل بل انه ينبغى ان يطلق بناء على القول بكون الامر حقيقة فى الندب والاباحة ثم حاصل كلام الشارح انه لا يلزم من القول بذلك الاطلاق المذكور لما تحققت فيرد اعتراضه على صاحب الكشف وان قيل مراده الاعتراض على فخر الاسلام لا بيان مراده (قوله وذلك لانه توهم الخ) فان قلت من أين علم توهمه ذلك قلت من قوله لان الكل موجب الامر ومن قوله فينبغى ان يسمى أداء بناء على ماذكره الشارح فلو لم يكن فعل المباح أيضا أداء الخ وذلك لان الاختلاف فى لفظ امر على وجهين أحدهما أن يكون للطلب الجازم والثانى أن يكون لمطلق الطلب المتناول للوجوب والندب والاباحة وليس ههنا عند فخر الاسلام قول ثالث لا يكون متناولا للاباحة كما كان كذلك فى صيغة الامر فلو لم يكن كلام صاحب الكشف مبنيا على زعم ان مراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يكن لما ذكره وجه وأما قول الشارح لكن التحقيق الخ فهو رد لما زعمه فخر الاسلام من ان

قال (فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام الخ) أقول فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام لا يلائم الحصر المستفاد من قوله لا يكون الا واجبا أو مندوبا لان فى كلامه ضم الاباحة الى الندب فيناقض ذلك الحصر قال (يعنى ان الاداء والقضاء الخ) أقول يريد ان معنى كلام فخر الاسلام هذا الذى ذكره لا ماذكره صاحب الكشف كما سيأتى وحاصله ان كون الشىء من أقسام المأمور به لا يقتضى صحة اطلاق الاداء عليه كالمباح فان من يجعله مأمورا به لا يطلق الاداء عليه

ذلك المجموع بلفظ واحد قلت هذا امر فانهم اعتبروا المتعدد صورة المتحد حكما غير ان هذا فى الخبر وما نحن فيه فى الخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعدمه لا يجدى نفعا لدلالة الواو على ما يؤيد الاتحاد وهو الجمعية انتهى وكذلك قال البيضاوى فى تفسير الآية الواو الاولى والاخيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين المجموعين أقول ويؤيد ذلك ما تقرر فى علم النحو من ان زيدا قائم وعمرو ان كان عطفا على المفرد فالواجب أن يقال قائمان والا فالخبر الثانى محذوف (قوله ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله الخ) وقيل لا نسلم ذلك بل مغير بالعطف على المغير والا لكان له أن يختار الثانى وحده وقال السيد الشريف هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءنى زيد فقد أثبت المجىء لزيد وقولك وعمرو ليس الا اثبات المجىء لعمرو ومجىء زيد على حاله بلا تفاوت وأما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثانى فأمر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغييرات والا لزم أن يكون منطلق مغير القيام زيد لانك اذا قلت زيد لك أن تقول والله ما قلت الا زيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكل ثان لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثانى معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثانى فانه معطوف على الاول مغير له قطعا (قوله تفرد بما خاطرى) قيل الاول مأخوذ من كلام شمس الائمة ولا يجرى فى أعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلامه حيث قال بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر

و يطلق كل منهما على الآخر مجازا او القضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما أوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل

من عنده يصرفه الى ما عليه فاما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث) قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون أصلا اذا لم يكن عامدا في الترك (واذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول شرعا ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت

في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا أو معنى وقد أطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازما أو راجحا أو مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم أو الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كانت صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي (قوله ويطلق كل منهما) أي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم أي أديتم فاذا قضيت الصلاة وكقولك أديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أي نص

الاختلاف في لفظ امر منحصر في الوجهين وذلك لان ههنا وجها ثالثا وهو أن يكون في الطلب الجازم أو الراجح وبهذا التقرير ظهر انتظام الكلام وان كلام الشارح خال عن الاضطراب والاختلال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله لفظ الامر لا صيغته) ويدل عليه قولنا انه لو أراد فخر الاسلام صيغة الامر لم يبق لتقييد دخول النفل في الاداء بقوله على قول من جعل الخ وجه اذ لو جعل الصيغة للايجاب حقيقة وأريد بها الندب مثلا مجازا دخل النفل في الاداء أيضا لكون المندوب مأمورا به وأما اذا أريد لفظ أمر على ما ذكره الشارح فوجه التقييد ظاهر (قوله فاذا قضيت الصلاة) الاولى انه يؤتى فيه بحرف العطف اذ ليس حرف العاطف في مثله بقبيح حتى يرتكب ذلك كذا ذكره الدماميني في شرح مغنى اللبيب ثم كون القضاء هنا مستعملا في الاداء مبني على المشهور من ان صلاة الجمعة لا تقضى فانها المرادة بالصلاة المذكورة في هذه الآية وقيل الواجب الاصلي في يوم الجمعة هو الظهر فقول عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلاة لمكان الخطبة الا ان الجمعة أقيمت مقامها مع القدرة على أدائه النوع حاجة فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه (قوله وكقولك أديت الدين) فيه نظر لان الظاهر أن أداء الدين ليس

والهذا قال ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه وههنا بحث وهو ان المتبادر من الاستثناء بقوله لا ماذكر صاحب الكشف الخ أن يكون صاحب الكشف مجوزا لان يطلق الاداء على المباح وليس كذلك وكذا المتبادر من قوله وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام الى آخره ان مراد صاحب الكشف بيان مراد فخر الاسلام وليس كذلك بل مراده الاعتراض عليه في نقله مذهب من جعل المباح أيضا مأمورا به بانه يقتضي اطلاق الاداء على المباح لان مدار اطلاقه على الشيء كونه مأمورا به بمعنى ما ورد به أمر فمن قصر الامر على الوجوب قصر اطلاق الاداء على الواجب ومن عممه الى الندب جعل المندوب اداء ومن عممه الى الاباحة أيضا يلزم أن يسمى المباح اداء لاشتراك علة التسمية مع انه خلاف الاجماع ولا يخفى على المنصف الخبير بان هذا لا يندفع بما قال التحرير وأما قوله أطلعناك على ان المراد بالامر الخ فمما لا يفيده ولا يضر صاحب الكشف كما أشرنا اليه وبالجملة كلامه ههنا لا يخلو عن الاختلال والاضطراب والله أعلم بحقيقة الحال والصواب

مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء فى عبارة أكثر المشايخ تصريح بأن المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف فى اثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالقاضى أبى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء احتج الفريق الاول بأن اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت آخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات فى غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له أى للفعل الذى عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها الا بقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثانى بأن الفعل لما وجب فى وقته بسببه أى بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز فى حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له فى وقت آخر ويماثله فى الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفى ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله فى احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها

من باب القضاء كما يشار اليه فى تقسيم الاداء الى الكامل والقاصر (قوله فى عبارة الخ) تعليل لتفسير السبب بالنص موافقا لما أشار اليه المصنف (قوله فى أثناء الدليل) يعنى قوله الا بنص ويفهم أيضا من قوله لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت حيث لم يقل لا يسقط بخروجه قيل ولان الضمير فى قوله ولانه للاداء وسببه الخطاب لا الوقت وفيه انه لا يلائم تقرير الشارح حيث جعل الضمير للفعل لا للاداء (قوله يجب بالدليل الذى أوجب الاداء) قال صاحب الكشف تقرير القول فخر الاسلام وهذا أقيس وأشبه بمسائل أصحابنا هذا القول أوفق بمسائل أصحابنا فانهم قالوا ان قوما فاتتهم صلاة من صلاة الليل فقضوها بالجماعة جهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة من صلاة النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلاة السفر فقضاها فى الحضر صلى ركعتين ولو فاتته فى الحضر فقضاها فى السفر صلى أربعا فى اعتبار حال وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على أنه يجب بالسبب السابق وفيه بحث اذ وجوب رعاية صفة الجهر وعدمها وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء بالمثل لا لانه وجب بالسبب الاول اللهم الا أن يقال المماثلة المعتبرة أن يكون باعتبار الاصل لا باعتبار الكيف والكم (قوله أى بدليله الدال عليه) فسر السبب به لئلا يتوهم ان المراد به الوقت فينافى ما سبق (قوله لا يسقط وجوبه) لما عرفت أن سقوط الوجوب باحد الامور الثلاثة ولم يوجد (قوله كالواجب بالقدرة الميسرة) أراد بالواجب الزكاة وبالقدرة الميسرة النصاب

قال (فى عبارة أكثر المشايخ تصريح الخ) أقول كما فسر السبب بالنص أيده بتصريح بعض المشايخ به فان ما يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه (قوله والى هذا يشير كلام المصنف رحمه الله) يعنى قوله الا بنص (قوله وعند بعض أصحابنا) عطف على قوله فعند البعض بسبب جديد قال (أى بدليله الدال عليه) أقول

يصلح للاثنين يقال لا أكلم هذا أو لا أكلم هذين هو التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا أو هذين فينتقض به الوجه الثانى أيضا وأجيب بأن هذا التعليل يختص بأمثال الصورة المذكورة وحكم مثل أعتقت هذا أو هذا يفهم من علة مشتركة بينهما وهى ما ذكره فخر الاسلام حيث قال لان سوق الكلام لايجاب العتق فى أحد الاولين وتشريك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين وهو القياس فى مسئلة اليمين وهو قول زفر رحمه الله لكنهم استحسنوا فيها لما أن أو اذا استعمل فى النفى يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من كثير فلا يتصور انتفاؤه الا بانتفاء الجميع ولهذا قال فى الجامع الكبير لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه كان موليا منهما جميعا بخلاف ما لو قال احداكما حيث يكون موليا من احداهما وبانت واحدة منهما بمضى العدة ويكون مختارا فى التعيين لان احدى ليس فيها هذا العموم (قوله لا تطع أحدا منهما) قال صاحب الكشاف فى سورة الاحزاب عند قوله تعالى يانساء النبى لستن كأحد من النساء أحد فى الاصل وحد وهو الواحد ثم وضع فى النفى العام مستويا فيه المذكر والمؤنث والواحد وما وراءه وقال الرضى الاولى أن يقال ان همزته بدل من الواو فى كل موضع فيكون المعنى لا تطع واحدا منهما فكيف ما فوقه فلا حاجة الى ما ذكره أبو على الفارسى وغيره من أن لفظ أحد قد يكون

قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فالذى قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت فى غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وثبت بتحقق الاثم فى العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب من الصوم بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت لا ان المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بأنه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم فى أيام أخر والصلاة فى وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الآتى به فى وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة بخروج الوقت الا انه نبه فى أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان

(قوله قلنا نعم اذا كانت الخ) قيل هذا الجواب فى غاية البعد عن الحق فان الله تعالى حكيم ولو لم يكن فى الوقت الذى عين فيه المأمور به ما ليس فى غيره لم يتعين له اذ يستحيل أن يكون ذلك من الشارع أمرا اتفاقيا وما روى عنه عليه السلام انه قال من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله مما يحقق هذا وكون تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى مقصودا من العبادة لا ينافى كون التعظيم ومخالفة الهوى فيه أكثر بل هو كذلك ومخالفة الهوى والتعظيم فى الائتمار بالامر على ما هو عليه أكثر وان أردت معرفة شئ من آثار الاوقات فى العبادات التى عينت لها فعليك بمطالعة الرسالة المسماة باكسير السعادات فى أسرار العبادات والحق فى الجواب ما سبقت الاشارة اليه من ان الواجب لا يسقط الا باحد الامور الثلاثة وههنا لم يفت الا الوقت وما لا يدرك كله لا يترك كله ويمكن أن يقال مراده ان الغرض الاصلى هو التعظيم وان كان محافظة الوقت المعلوم بالامر أيضا غرضا لكنه ليس أوليا فتفويت الاول للثانى اتباع الاصل بالتبع فعلى هذا الايرد ما ذكرنا فتأمل (قوله بالمثل أو الضمان) الاول فى الجنس والثانى فى خلافه (قوله فقد انتفت فى غير العمد الخ) قال فى الكشف فسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد العجز ويفهم من هذا ان المقابلة بالضمان تحقق فى غير العمد لكن ما ذكره الشارح أظهر وهو المذكور فى نفس أصول فخر الاسلام (قوله للتمسك بهما على ان الخ) اعترض عليه بان الدليل يدل على عدم سقوط الواجب من الصوم والصلاة عمن له عذر والمدعى أعم والاول لا يستلزم الثانى لان كلا من الصلاة والصوم ليس عقوبة من الله تعالى حتى يلزم من وجوبه على المعذور وجوبه على غيره بل كرامة واستحقاق المعذور بها لا يقتضى استحقاق العامد العاصى والجواب ان الدليل بعبارته أخص من المدعى مع دلالته تساويه لان الصلاة والصوم كرامتان مشتملتان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجبت على المعذور فعلى المفرط أولى (قوله بل مع ايماء الخ) حيث قال فان ذلك وقتها (قوله ويمكن الخ) وذلك بأن يجعل قوله لقوله تعالى متعلقا بقوله لا يسقط ويكون قوله استدل تنبيها على فائدة زائدة لكنه يبعد من سياق ظاهر الكلام ولهذا قال يمكن (قوله على زيادة فائدة) هى عدم ضمان شرف الوقت اذا كان عامدا الا بالاثم

اسم العدد المخصوص وهمزته حينئذ منقلبة من الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والواحد وما وراء ذلك فهمزته أصلية ولا يستعمل فى الايجاب (قوله فسره بالاحد المنكر) لان المعرف من هذه الكلمة وان كان مبهما غير متعين أيضا الا انها ليس فيها من العموم ما فى كلمة أو الواقعة فى سياق النفى لانها خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشئ من دلائل العموم ألا ترى انها لا تدخل بكلمة الاحاطة ولا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال كل احد ولا احدى منكم وبهذا ظهر الفرق بين صورتى مسئلة الجامع (قوله الا أن يدل الدليل) أى لا يكون الامر كما ذكر من كون أو لعموم النفى والواو لنفى العموم وقت قيام الدليل من قرينة حالية كما يذكره المصنف فيما بعد من انه اذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم الخ أو مقالية كما فى قوله ما جاءنى زيد ولا عمرو فان الواو حينئذ لعموم النفى وكما فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك الآية حيث قال صاحب الكشاف فى تفسيره انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التى آمنت قبلها ولم تكسب خيرا فالمعنى لا ينفع الايمان نفسا لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح قبله فهو دليل لمن لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل واعلم بحمله على عموم النفى بمعنى انه لا ينفع نفسا لم تقدم الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا وأجيب بان الآيات

خروج

(فان قيل فعلى هذا الاصل) وهو ان القضاء يجب بما أوجب الاداء (قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان ينبغى أن يجوز فى رمضان آخر) أى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما أوجب الاداء والاداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء فى رمضان آخر (قلنا القضاء ههنا يجب بما أوجب الاداء) أى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف (لكنه) أى الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط فى رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا) أى عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحياة والموت) وهو من شوال الى رمضان آخر (عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود) أى صوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكأنه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على

خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز فى حق أصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدا لا بما أوجب الاداء قلنا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه أمر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال لله على ان اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدا ولا يجوز ان يقضيه فى رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد أو السبب

(قوله بقى الوجوب مع نقص فيه) فيه بحث وهو انه على هذا التقدير لا يكون القضاء بتسليم مثل الواجب عند من وجب عليه تصرف ماله الى ما عليه وذلك لان المأتى به مدلول الامر وهو يفيد الوجوب والجواب ان أصل الواجب وان كان باقيا الا ان تعين اليوم باختياره ومن عنده (قوله فصامه ولم يعتكف) انما قال فصامه ولم يعتكف لانه لو لم يصم ولم يعتكف يخرج عن العهدة بالاعتكاف فى قضاء هذا الصوم ولا يلزمه قضاء الاعتكاف بصوم مبتدا كذا فى الجامع الكبير (قوله لزمه قضاء الاعتكاف الخ) خلافا للحسن بن زياد وهو احدى الروايتين عن أبى يوسف وزفر رحمهما الله قالا لانه التزم اعتكافا بصوم لا أثر للاعتكاف فى وجوبه ولا سبيل الى قضائه فى شهر آخر لانه يلزمه بصوم الاعتكاف أثر فى وجوبه فيزيد على ما التزمه فوجب أن يبطل (قوله خلافا لزفر رحمه الله) مربوط بقوله ولا يجوز أن يقضيه فى رمضان آخر نص عليه فى الكشف وفى فصول البدائع ولم يذكر الشيخ أكمل الدين خلافا لزفر الا فى وجوب أصل القضاء كما هو قول الحسن فاعتبر البعض بهذا وحكم بان تعلقه بلا يجوز فاسد وليس كذلك فان الخلاف فى وجوب أصل القضاء احدى الروايتين عنه والرواية الاخرى وجوبه وجوازه فى رمضان آخر ووجه هذه الرواية ان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر مطلق وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ووجه تمسكنا هو المذكور فى الكتاب (قوله بسبب جديد هو التفويت) رد عليه بوجوبه فى الفوات أيضا

انما فسر السبب بالدليل لئلا يتوهم ان المراد به الوقت فينافى ما سبق قال (ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت) أقول لفظ التفويت يشعر بان لا يكون الفوات موجبا للقضاء عند هذا البعض وقد صرحوا أيضا بانه موجب له كالتفويت قال (فظاهر هذا التقرير يشعر الخ) أقول يعنى ان ظاهره

الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على أن وجوب القضاء فيما اذا أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف أثر في ايجابه واغا جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتسابه مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة

كالمرض يمنعه من الاعتكاف لا الصوم كالمبطون ولا يمكن جعله كالتفويت لعدم الاختيار (قوله هو سبب الحكم) مع ان أكثر المشايخ صرحوا بان المراد في السبب في هذا المقام دليل الحكم كما مرت اليه الاشارة في الدرس السابق (قوله هو قياس المنذور الخ) اعترض عليه أولا بان هذا مخالف لما سبق من قوله فعند البعض سبب جديد أي نص مبتدأ لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا بانه اذا كان السبب الجديد هو القياس أو النص المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور وثالثا بانهم صرحوا بان القياس لا يصح أن يكون سببا جديدا والجواب عن الاول بعد تسليم أن ليس المراد بالنص في تفسير السبب سابقا مطلق الدليل ذكر الخاص وارادة العام أو النص وما في حكمه أن ما ذكره ههنا أولا كلام ظاهري ولذا أضرب عنه بقوله بل النص الوارد الخ بناء على أن القياس مظهر لا مثبت وبهذا يندفع الثالث أيضا وأما الجواب عن الثاني فلان النص على ما زعموا للايجاب ابتداء لا للاعلام ببقاء الواجب وهو مذهب الجمهور فلا عينية (قوله اشارة خفية الى هذا المعنى) أي الى كون التفويت كناية عن وجوبه بالقياس وذلك حيث قال بعد قوله قالوا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا الا بنص مقصود في هذا الباب وأراد بالنص المقصود في هذا الباب التفويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي في

مخالف لما سبق في أول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت والنذر ونحوهما يصرفه عن الظاهر دفعا للمخالفة لكن يرد على قوله والسبب الجديد هو قياس المنذور الخ أولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض سبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا ان السبب الجديد اذا كان القياس أو النص المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور لما سبق ان القياس مظهر لا مثبت وان النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا انهم يصرحون بان القياس لا يصلح لان يكون سببا جديدا قال فخر الاسلام فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها فاذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بنص فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وكذا الحال في قوله وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس قال (وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى) أقول يعني أن كونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس لانه قال يتفرع عن هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا

الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الخ فمعناه ان شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصانا فالزيادة هي أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما فني رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي أن يسقط ذلك النقصان المخبر بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية أن العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الاولى

والاحاديث الدالة على اعتبار الايمان المجرد والاتفاق على نفع ايمان نفس آمنت ثم ماتت قبل وجوب التكاليف الشرعية عليها يوجب تأويل الآية قلنا أن نقول ان الآية من باب اللف التقديري استغنى عن ذكره بذكر النشر أي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان خيرا لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا ومثله غير عزيز في كتاب الله تعالى وغيره ويحمل كسب الخير على الاخلاص أي لا ينفع الكافر ايمانه والمنافق اخلاصه في ذلك اليوم أو نقول المقصود من التكرار المبالغة في نفي كسب الخير في

فقط

فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ماثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال أولى فاذا عادلم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر

حكم النص واعترض عليه بانه لو كان اشارة الى ذلك لكان عين مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ماقلناه ولا يخفى بطلانه والجواب أن مراد فخر الاسلام بقوله انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ماقلناه ان القضاء انما وجب بالقياس لكن على ماقلناه من انه بالنص حقيقة لا اعلام أن ماوجب بالسبب غير ساقط بل الساقط شرف الوقت لانه وجب ابتداء بالقياس الوارد في وجوب قضاء الصوم والصلاة أو بالنص الوارد ابتداء في ذلك وهذا المعنى وان لم يكن مصرحا به في كلام فخر الاسلام لكن هو المراد من سياق كلامه والا لكان ماذكره حجة علينا لا لنا كما أشار اليه الشارح بقوله فان قيل هذا الحكم لا الكم الخ وعلى هذا التوجيه لا يكون ماذكره عين مذهب الجمهور (قوله في الاعتكاف الواجب) قيد به لان في الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية لابتنائه على

صام ولم يعتكف أنه يقضي اعتكافه ولا يجزي في شهر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق عن الوقت فكان كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ماقلنا الا بنص مقصود في هذا الباب وأراد بالنص المقصود في هذا الباب التفويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي هو في حكم النص وفيه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك لكان غير مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ماقلنا ولا يخفى بطلانه قال صاحب الكشف فيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم في هذا الباب وهو المذكور وفيه أيضا بحث أولا فلان توصيف النص بالمقصود في هذا الباب يدل على أن المراد به لفظ يدل بصريحه على وجوب قضاء هذا النذر الفائت وظاهر ان التفويت ليس كذلك لانه مع أنه ليس بلفظ ليس له اختصاص بهذا الباب وأما ثانيا فلان أرباب هذا المذهب اذا أرادوا بالنص ما يكون طريقا الى معرفة المماثلة حيث قالوا فلا يعرف لها مثل الا بالنص ونفوا أن يكون القياس كالنص مع كونه طريقا معقولا الى المعرفة حيث قالوا فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت كيف أن يكون التفويت الذي لا يتصور كونه طريقا اليها أصلا كنص مقصود في هذا الباب عندهم فالصواب ان النص محمول على ظاهره فان الخصم اذا ادعى أولا ان القضاء لا يكون الا بنص مقصود ثم ذكر ههنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت رد عليه فخر الاسلام بان ماذكرتم ههنا مخالف لما ادعيتم سابقا لظهور ان التفويت ليس بنص مقصود في هذا الباب فكأنه قال لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ماقلنا الا بنص مقصود كما ذكرتم أولا فان التفويت ليس بنص فضلا عن أن يكون مقصودا في هذا الباب ولا شبيه له في افادة المعرفة والعجب أن هذا مع انه مكشوف واضح كيف خفي على مثل صاحب الكشف والشارح قال (فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب الخ) أقول اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قربة وهي ما يكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى كالصوم والصلاة والحج والصدقة والذبح والعتق فعلى هذا كان ينبغي أن لا يصح النذر بالاعتكاف وليس لله تعالى من جنسه واجب الا

الايمان تارة وبنفي ملزومه أخرى تنزلا من وجه وترقيا من وجه آخر كما في قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم يقال لم يحضر البلد ولا أقام فيه ففيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المجرد أو المقارن لكسب الخير لنفعها (قوله بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) قيل هذه الضابطة غير مطردة فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع حيث لا يحنث اذا كلم أحدهما مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع أجيب بان هذه الضابطة انما هي في الحلف ولا نسلم أنه لا يحنث اذا كلم أحدهما بل مشايخ بلخ كانوا يفتون في مثله بالحنث (قوله وقد تكون للاباحة) أي أو الداخلة في الانشاء قد تكون للاباحة اعلم أن صيغة الامر مثلا لا تفيد الا طلب الفعل وكلمة أو لا تفيد الا أحد الامرين فاذا امتنع الجمع بينهما بحسب محل الكلام ودلالة القرائن فهو للتخيير أو الخلو عنهما فهو للاباحة وفي قولهم جالس الحسن أو ابن سيرين ان جالسهما أو أحدهما يكون آتيا بالمأمور به المطلوب منه واذا لم يجالس أحدهما يكون مخالفا للامر غير ممتثل له (قوله فلا يمكن الجمع بينهما) واعترض عليه بانه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون آتيا بالمأمور به لصدق المأمور به على كل واحد منهما وهو جائز فيكون للاباحة وقد جعل للتخيير وأجيب بانا لا نسلم أن الاتيان بكل منهما يكون آتيا بالمأمور به بل هو انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية فيما كانت ولو لم تكن لم يجز كما في قوله بع هذا العبد أو ذاك (قوله وقد يستعار لحتى كقوله

بخلاف الوضوء فى الصلاة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها (قوله وانما جاء هذا النقصان) أى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام (وقوله فلم تثبت القدرة) أى على اكتساب مثل مافات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ماثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا بشرائطها (وكان هذا) أى سقوط ماثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه أحوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ماثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ماثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف فى رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو أن ماثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف وهو أن يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف فى رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران أحدهما أن الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وايجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة

المسامحة وروى الحسن عن أبى حنيفة انه يشترط للنفل أيضا لان الصوم فيه كالطهارة فى الصلاة (قوله بخلاف الوضوء فى الصلاة) حاصل الفرق بين الصوم والوضوء أن ايجاب الاعتكاف ايجاب الصوم مبتدأ وليس ايجاب الصلاة ايجابا للوضوء مبتدأ وهو أن ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى فالمندوب يجب أن يكون قربة تكون من جنسه واجب لله تعالى فى الشرع والاعتكاف ليس لله تعالى واجب من جنسه وانما صح النذر به الحاقا له بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث فالتزامه التزامه وأما الصلاة المنذورة فلله تعالى واجب من جنسه فلا ضرورة فى اعتبار ايجابه ايجابا بالوضوء مستقل وقد يفرق أيضا بان الوضوء شرط محض متى وجب وجب لغيره لكونه وسيلة دائما والصوم ليس بشرط محض بل يجب تارة لعينه كصوم رمضان وأخرى لغيره كصوم الاعتكاف فلا يجوز الاعتكاف بصوم فى الجملة كالوضوء للصلاة (قوله وزيادة هى فضيلة العبادة) بدليل قوله عليه السلام من تقرب فيه بخصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه كذا فى شرح البزدوى (قوله لما احتمل السقوط بمضى رمضان) وذلك بان لم يصم أو صام ولم يعتكف فقضى

أنه صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث وكان التزام الاعتكاف التزام الصوم ولله تعالى من جنسه واجب وظهر ان الصوم الواجب بالاعتكاف يجب أن يكون مما يلتزم بالنذر وهو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانه فرض مستقل لا مدخل للنذر فيه ولذا قال و يكون مما يلتزم بالنذر أى

تعالى الخ) هذه الآية أوردها الاصوليون مثالا لما كان أو بمعنى حتى اذ لا يحسن العطف على شئ للزوم عطف الفعل على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع على الماضى فقطعت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية فان الامر يحتمل الامتداد والتوبة تصلح للانتهاء فالمعنى ليس لك من أمرهم شئ الا أن يتوب عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتشفى منهم ولكن صاحب الكشاف وأتباعه ذهبوا الى أنه عطف على ما سبق من قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا الآية وقوله تعالى ليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم (قوله أو ادخل تقف بالنصب) قال فخر الاسلام ومن تابعه ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى واعترض عليه صاحب الكشف بانه لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال أو ادخل بالرفع كان عطفا قلت ليس مراد فخر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف والمعطوف عليه فى الكيفية فهو يراعى بقدر الامكان ألا ترى أن صاحب الكشاف ومن تابعه ذكروا فى قوله تعالى ألم نشرح لك صدرك من انه مؤول بالمثبت لان الاستفهام انكارى وانكار المنفى مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك انتهى فانه صريح فى ان الداعى الى التأويل هو الاختلاف نفيا واثباتا هذا وأيضا وأما فى صورة الرفع فالكلام لا يحتمله

وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير العبادة وتكميل الاعتكاف فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به وأما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له أثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فأولى أن يثبت ما يثبته خوف الموت وشئ آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فقد بدئ في بيان المطلوب بما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها أن يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه أخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين أو منكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزئ في شهر رمضان الآخر كان ينبغي أن يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن

خارج رمضان مع الصوم يجوز اجماعا كذا في شرح المنار للنسفي (قوله أما الاول فلان خوف الموت الخ) اعترض عليه بان الموت موهوم والحياة متحققة فكانت القدرة ثابتة نظرا الى استصحاب الحال أجيب بانه معارض فان العجز ثابت في الحال حقيقة فيبقى الاستصحاب فلا تثبت القدرة (قوله وفيه اشارة) أي فيما ذكر من التطويل (قوله وذلك لان النذر) أي تحقق الاشارة الى الجواب (قوله لوجود سببه) لا ان نفس سقوط شئ دليل على وجوب صوم مقصود (قوله على انه علم اذا قصد به معين) لكن لا يتوقف تعريف الوصف على ان يعتبر العلم رمضان وحده ولا على أن يحمل على حذف المضاف لما تقرر من قواعدهم وذكر في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهما من أن المضاف اليه في مثل هذه الاعلام كلها مقدر علما لئلا يلزم هدم قاعدتهم المعلومة وهي منعهم من اضافة المعرفة الى النكرة فلذا امتنع الصرف في قترة من ابن قترة ومجيء اللام في طبق من بيت طبق وبهذا ظهر معنى قول القاضي في قوله تعالى جنات عدن وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم (قوله ولا يخفى قبحه) قد يمنع القبح بان الاضافة

وقيل ان ذلك من جهة انه ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه ورد بان ذلك لا يمنع العطف اذ لا يجب الاشتراك في عطف الجملة ألا ترى الى قوله

لا تنه عن خلق وتأتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم
ابدأ بنفسك وانهها عن غيها
فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهناك يقبل ان وعظت ويقتدى
بالامر منك وينفع التعليم

فان قوله وتأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله (قوله حتى مطلع الفجر) مثال لما كان الغاية خارجة عن المغيا وكان تقديمه للاشعار بانه أكثر على ما قال صاحب التحقيق ان أكثر النحاة على أن ما بعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل في الغاية أن لا تكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير الوقف على سلام أو سلام الملائكة على تقدير عدم الوقف عليه ينتهي عند طلوع الفجر وذهب صاحب الكشاف والشيخ عبد القاهر وعامة المتأخرين الى انه داخل فيه (قوله فيكون المعطوف) اما أفضل مخلوقات الناس حتى الانبياء أو أخس نحو قدم الحجاج حتى المشاة ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع ويفيد الانتهاء الى الجزء الارفع أو الاخس ويكون جزءا من المعطوف عليه فلا يجوز جاء الرجال

وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة
أحوط من وجوب القضاء مع الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير مافسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على أن المراد ماذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب (والاداء اما كامل وهو أن يؤدى بالوصف الذي شرع

وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجباله (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير مافسرت) فقيل أحدهما ايجاب القضاء بما أوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول أحوط والالزم أن لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل أحدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى والاول أحوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ماهو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الاول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن أصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال أولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله اللفظ (قوله والاداء) قد سبق ان المأمور به اما اداء أو قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر أو غير محض ان كان فيه شبه الآخر والى هذا أشار فخر الاسلام بقوله موجب للامر نوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما أن لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه أشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة

البيانية شائعة عرفا فلا مجال لاستقباحها بعد أن تكون مطردة (قوله الا بنذر الاعتكاف في رمضان) قال الفاضل الشريف ذكر النذر مستدرك لا دخل له في المقصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا وقد يدفع بان افعامه لمناسبة ان وضع المسئلة فيه ولا يخفى مافيه من التكلف (قوله لتعذر ايجاب التبع) كذا ذكره صاحب الكشف وفيه نظر لان التبع المتعذر ههنا شرط وتعذر الشرط يستلزم تعذر المشروط بالضرورة وان كان تبعا والجواب عنه أن ماذكرنا يوجب ايجاب التبع لاجل ثبوت المتبوع وماذكرتم يقتضي اسقاطه لتعذر التبع وماذكرنا راجح لكونه احوط الوجهين كذا ذكره الشيخ أكمل الدين (قوله بان صفة حكم الامر اداء وقضاء)

حتى هند ومثل قولهم أعجبني الجارية حتى حديثها وقولهم ضرب بني السادات حتى عبيدهم مؤول فلعل مبناه على اعتبار الحديث والعبيد كالجزء (قوله أسلمت حتى أدخل الجنة) اذ الاسلام لا يحتمل الامتداد ان أريد احداثه ودخول الجنة لا يصلح للانتهاء اليه ان أريد الثبات عليه وقد يقال عليه ان المراد من انتهاء الاسلام الى دخول الجنة انتهاء كونه سببا له (قوله لان حتى للغاية) فيتوقف البر على وجودها (قوله فحمل عليه) فيحصل البر بمجرد الفعل ولا يتوقف على حصول المسبب (قوله ولو قال حتى أتغدى عندك) أي لو قال عبدي حر ان لم آتك حتى أتغدى عندك ولا يحصل البر الا بوجود الفعلين واعترض عليه بان قولهم حتى أتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب

كالجماعة أو قاصرا ان لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق منفردا أو شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله

أنواع فالاقسام بحسب الاجمال أربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد يصير اثني عشر قسما فظاهر عبارة المصنف أن تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ماذكرنا وفي العبارة اختصار أي الاداء اما محض وهو كامل أو قاصر واما شبيه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاداء بالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما أن تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر أو يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو أيضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد أي فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى أن القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا (قوله كفعل اللاحق) هو الذي أدرك أول الصلاة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم صلاته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله أي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل

عبارة فخر الاسلام هكذا وهذا باب يلقب ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء وكلام الشارح يدل على ان ذلك في كلامه اشارة الى الصفة وهو المذكور في شرح الشيخ أكمل الدين الا ان صاحب الكشف صرح بانه اشارة الى حكم الامر ويؤيده تذكير اسم الاشارة ووقع في كلام فخر الاسلام حيث جعل الاداء والقضاء أولا نوعين بموجب الامر أي الثابت به وهو الواجب كما أشار اليه الشارح ولا يخفى أن حكم الامر بمعنى الثابت فهو عين الموجب فهما نوعان للحكم وكان الشارح نظر الى أن الثابت لما انعقد لبيان صفة حكم الامر كان الانسب تعريفهما وتقسيمهما بالقصد الاول (قوله أي فيما سبق به) قال صاحب الترجيح لقائل أن يقول كيف يكون المسبوق منفردا وقد روى عنه عليه السلام من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك فضل الصلاة والمراد بادراك الركعة الادراك مع الامام والمراد بقوله فقد أدرك فضل الصلاة أي مع الامام انه أدرك فضيلة الجماعة فكيف يكون منفردا ويجاب عنه بانه منفرد في أمثال السهو فيما سبق به حيث يلزمه السجود فانه لو لم يكن لم يلزمه (قوله ففعله اداء باعتبار الخ) فيه بحث وهو ان فعله اذا كان اداء من وجه قضاء من آخر فبالهاء اذا فرغ الامام يجعل قضاء محضا ولم يعتبر فيه جهة الاداء أصلا وهي قوية واذا لم يفرغ يعتبر الاداء ولا يعتبر الشبه أصلا والجواب انه لا بد من اعتبار شبه القضاء في الجملة لئلا يلزم تعطيل الدليل الشرعي واعتباره عند فراغ الامام أنسب لان القضاء مقوى حينئذ لعدم بقاء فعل الامام يكون بعد الاقتداء به مؤديا محضا بخلاف ما اذا لم يفرغ (قوله فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام) قيل فيه تسامح لانه لا يقضي ما انعقد له احرام الامام وانما

حتى أتقد بالجزم مثل فاتقد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم ورد بان تقدير الكلام ان لم يكن مني اتيان فتعدي والعطف مراعى معنى لا بحسب اللفظ كما توهمه ومثل ذلك قولهم ما تأتينا فتحدثنا بالنصب أي لا يكون منك اتيان فتحديث وكان الفاء فيه متعين للعطف ولا يصح لفظ المنصوب أن يكون معطوفا على لفظ المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا وبان بعض العرب قد يجري المعتل مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذفت استثقالا فلما دخل الجازم سلط عليها اماته قدرا كغيرهما أو أعيدت لتصدق وعليه قراءة قنبل قوله تعالى انه من يتقي ويصبر باثبات الياء وقراءة حمزة قوله تعالى لا تخف دركا ولا تخشى باثبات الياء مع كونه معطوفا على المجزوم

على وجه تقول الفقهاء من هذا القبيل (قوله لان فعله لا يصلح جزاء) دليل لتعذر كون حتى بمعنى كي وذلك لان المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأة نفسه بنقل عنه ما حاصله ان الانسان لا يأتي بفعل اختياري ليكون سببا حاملا له على فعل اختياري آخر منه بخلاف فعل

فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصره (وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلا لا بالاقامة ولا بالسفر (وان لم يفرغ) أى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق المقتدى حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى فرضه أربعا (أو كان هذا المسافر مسبوقا) أى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلاة الظهر فى الوقت مسبوقا أى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم أربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام أما اللاحق فانه التزم اداء جميع الصلاة مع الامام فيكون فى المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (أو تكلم) أى تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام أو قبله ونوى الاقامة يتم أربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة) لان عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم أربعا (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو) أى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أى اذا سها فى القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (وأما القضاء فاما بمثل معقول كالصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق) فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية (فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان

المعقول

الاقامة والامام لم يفرغ يتم أربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء (قوله فى الوقت) اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من ثم أقام والمعنى ان دخول المصر أو نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام (قوله والقضاء لا يتغير) لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل (قوله وأما القضاء) يعنى انه اما مختص بمثل معقول أو غير معقول واما غير مختص (قوله وثواب النفقة للحج) يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا أن فى الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب أنه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفى قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيأ منهما (قوله ولا يقضى تعديل الاركان) الفائت فى الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة فى الدراهم المؤداة فى الزكاة لانه اما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الاصل بان يقضى صلاة معتدلة الاركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب

يقضى ما انعقد له احرام نفسه وأجيب بان المتابعة والمشاركة لما لم تتحقق بدون فعل الامام جعله أصلا وبان التقدير ما انعقد له الاحرام مع الامام ولكنه أضاف الاحرام الى الامام لادنى ملابسة (قوله أو غير معقول) بمعنى انه لا ندركه بعقولنا الا ان يرده العقل فان العقل من حجج الله تعالى كالسمع بل أقوى (قوله ان الحج يقع عن المباشر) الا أنه لا يسقط به فرضه لان الفرض لا يتأدى الا بنيته أو بالنية المطلقة ولم توجدا وانما وجد النية عن الآمر (قوله وللآمر ثواب الانفاق) الا أنه يسقط عنه الفرض باقامة الانفاق الذى هو سبب مقام المسبب وهو الحج أو باقامة الانفاق المجرد مقام الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج (قوله والثواب ليس شيأ منهما) أجيب بان المراد بالثواب الانفاق اقامة للمسبب مقام السبب وهذا انما يستقيم على ظاهر المذهب اذا كان المراد مجرد تمثيل مثل غير معقول أما اذا كان المراد تمثيل مثل غير معقول قضى به فلا لان الانفاق ليس قضاء للحج بل القضاء يحصل باحجاج النائب بحيث يجعل فعله نائبا عن فعله وقد يجاب عن أصل التسامح بان التمثيل للمثل فان الثواب الحاصل من النفقة لمن وجب عليه الحج مثل الحج الواجب عليه لكن مثليته غير معقولة فكان الشارح غفل عن كونه مثال المثل الغير المعقول فحمل الكلام على التسامح وهذا انما يظهر على تقدير عدم تقييد المثل بكونه من عنده (قوله لانه لا يعقل له مثل) فان قلت كلام المصنف يدل على بطلان قضاء الوصف وحده لانه لا يقوم بنفسه لا لعدم المثل له قلت عدم قيامه بنفسه دليل عدم المثل له منفردا كما سيأتى

تكون تلك الشرائط هكذا يجب أن يعلم هذا المقام قال (وفى قوله وثواب النفقة للحج تسامح) أقول يندفع التسامح بقوله السابق الى قوله العامة الخ فان الانفاق سبب للثواب وذكر المسبب وارادة السبب

لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة) أي لا تقضى لان ابطال الاصل الخ
(اذا أدى الزيوف في الزكاة فان قيل فلم أوجبتم الفدية في الصلاة قياسا) أي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرى بالقياس فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى أن التصدق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول) فانه يحتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وان لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال في هذا الموضع نرجو القبول (وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون) وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين (في الوقت) حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا) يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت (اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به

المعقول (قوله فقلنا بالوجوب احتياطا) أي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة بعموميته فيكون القول بالوجوب أحوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى (قوله وفي الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجوب الفدية في الصلاة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين أو القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني

تصريح الشارح به (قال المصنف فلم يبق الا الاثم) قيل فيه اشكال اذ يمكن الاستدراك بالاعادة وجوابه بعد التسليم حمل الحصر على الاضافي أعني بالنسبة الى القضاء (قوله مشكوك لا معلوم) فيه بحث لان بناء الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ كما تقرر عندهم فتعليق ايجاب الفدية على عدم الاطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية العجز فكيف يقال المعنى المؤثر في ايجاب الفدية مشكوك نعم العلة المنصوصة لا يجب أن تكون متعدية ليصح معها القياس لجواز أن تكون قاصرة كما تقرر في موضعه (قوله تجزيه ان شاء الله) أما اذا أوصى الميت فبالاتفاق وأما فيما يتبرع به الوارث بلا ايصاء ففيه اختلاف فقيل لا يسقط الصلاة عن الميت لان الاختيار معدوم أصلا ولانه أدنى رتبة من الايصاء فحكم فيه بعدم الجواز اظهارا لانحطاط رتبته وقيل يسقط ان شاء الله تعالى كما في الايصاء لان دليل الجواز الرجاء أي سعة رحمته تعالى وكمال كرمه سبحانه وذلك يشمل الايصاء وغيره وفي النوازل سئل أبو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلاة عشرة أشهر ولم تترك مالا فاحتال لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلاة نصف صاع يجزي ذلك عنها كذا في التحقيق (قوله بالكتاب والسنة) أما الكتاب فقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وأما السنة فهي قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا (قوله والاصل في العبادات المالية الخ) لان شكر كل نعمة انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء (قوله فتصير ضيافة الله تعالى الخ) يعني ان الناس في هذه الايام أضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي ولهذا كره فيها الصوم لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى وكره أيضا الاكل قبل الصلاة كراهية للاضياف أن

شائع ذائع في الكلام حتى جاز استعماله في التعريفات والمجاز لا سيما اذا تضمن نكتة لطيفة وهي ههنا الاشارة الى ما ذكر فلا يكون فيه تسامح أصلا قال (لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم) أقول يعني ان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل أن يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنه وحذفه جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة حفص لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل أن يكون معللا بذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن كل علة منصوصة لا تجب أن تكون متعدية ليصح معها القياس لجواز أن تكون قاصرة كما تقرر في موضعه فافهم

لم يبطل بالشك وأما قضاء يشبه الاداء) عطف على قوله وأما بمثل غير معقول (كما اذا أدرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه) أي كبر

تكبيرات الزوائد) فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن الركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد أيضا

الغير فانه يأتي بالافعال ليصير حاملاله على الجزء ومثل أسلمت حتى أدخل الجنة ليس دخول الجنة فيه باختياره وكذا ضربت حتى أربع وأمثاله فلا معنى لايراد ما يفيد سببية الاول على الثاني مع عدم السببية بينهما في الواقع فلا يرد ما قيل ان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة من شخص مثل أسلمت كي ادخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض الآخر ومفضيا اليه كالاتيان للتغدي ورد بان المراد كون حتى بمعنى كي في الجملة لا في تمام المعنى وممن صرح باعتبار المجازاة في مفهومها فخر الاسلام وأما صحة أسلمت حتى أدخل الجنة فلان المجازاة فيه الدخول المطاوع للادخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم مرتب عليه وهو ليس من فعله في شيء (قوله حتى اذا تغدى من غير تراخ بر) وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من غير تراخ فتدبر وأورد عليه بانه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة

اعالی

والفقير الا انه يحتمل أن يكون نفس التضحية والاراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين أو القيمة في أيام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وأوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهلكت المعينة أو لم يعين شيأ احتياطا في باب العبادة وأخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم يعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الاراقة أصلا وقد قدر على المثل بمجيء أيام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن الركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء

يأكلوا من غير طعام المضيف واعلم أن أبا يوسف ومحمدا رحمهما الله اختلفا في ماهية التضحية فقال محمد رحمه الله هو نقصان في المالية باراقة الدم وقال أبو يوسف هو ذلك مع ازالة التمول عن الباقي والفائدة تظهر فيمن وهب شاة لرجل وضحى بها لم يكن للواهب الرجوع في قول أبي يوسف رحمه الله وله الرجوع وتجزئه التضحية عند محمد وأبو حنيفة رحمه الله قيل هو مع أبي يوسف والادلة مذكورة في شرح البزدوي (قوله وبعد الوقت عملنا بالاصل) قيل عليه المشروع في باب المال وان كان هو التصدق لكن لما نقله الشارع الى التضحية انتسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لا في مقابلة المنصوص ولا بعد فواته وأجيب بان النقل لا يستلزم النسخ ألا يرى ان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الآيسة الى الاشهر ولم ينسخ العدة بالحيض ولذا ان حاضت بعد ذلك تعتد بالحيض وله نظائر كثيرة (قوله لا عملا بالقياس) أي على سائر العبادات المالية بجامع أن الاصل فيها التصدق بالعين وفيه بحث لانه شرح لا يطابق المشروح فان ظاهر عبارة التنقيح وان كان يوهم ان تقرير السؤالين على منوال واحد الا أن عبارة التوضيح ظاهرة في أن السؤال الثاني نقض مجرد على قوله ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص بلا اعتبار قياس فيه وحاصله أن التضحية تثبت بالنص على خلاف القياس اذ لا يعقل وجه القربة في الاراقة فكان ينبغي أن يسقط بعد فواتها الا الى خلف يؤيده قول فخر الاسلام في توجيه السؤال فان قيل الاضحية لا مثل لها وقد أوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين (قوله الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح) يعني ان الوقت المذكور في كلام الشرح متعلق بالتصدق بالعين المذكور فيه لان في الوقت المذكور في المتن جعل متعلقا بالتصدق بالعين المذكور في كلام الشرح قبله اذ لا ضرورة الى ذلك (قوله من جهة بقاء الانتصاب الخ) هذا بيان شبهه بالقيام حقيقة وأما بيان شبهه به حكما فهو ان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فكان المحل باقيا من وجه واعلم أن مصلي صلاة العيد اذا أدرك الامام في الركوع يأتي بتكبير العيد قائما ان كان يرجو ادراك الامام في الركوع وان كان لا يرجوه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع فلا يرفع يديه لان الرفع سنة والوضع سنة ولا يجوز الاتيان بسنة فيه ترك مثلها لعدم جواز الترجيح من غير مرجح هذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند أبي يوسف لا يأتي بتكبيرات العيد في الركوع أصلا لانها فاتت عن

بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل

تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق فى الغصب والبيع والصرف والسلم) لما عقد الصرف أو السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه فى الذمة فكان ينبغى أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يكون استبدالا فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

فلا معنى لقوله غير متراخ وقال العلامة الفنارى فى فصول البدائع محمله عندى التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التراخى بقدر لا يعد تراخيا عرفا وحمله على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير متراخ من اليوم فيما قال ان لم آتك اليوم بعيد وعلى عدم التراخى عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر ابعد (قوله بل اخترعوه) أى الفقهاء وان لم يستعمل فى كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماع فى افراد علاقات المجاز مع ان محمد ابن الحسن رحمه الله امام فى اللغة وممن أخذت عنه وكفى بقوله سماعا وكان أبو عبيد وأمثاله يحتجون بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هى الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن واذا كان للعطف المحض فذهب العتابى الى أنه بمعنى الواو وذهب المصنف انه بمعنى الفاء لان المناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهرة فاستعمل المقيد فى المطلق وهو ظاهر كلام فخر الاسلام غير ان صاحب الكشف أوله بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكره فى الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد

أما البدن موجود فى الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء (قوله تنقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله (قوله والبيع) أى وكتسليم عين الحق فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضى سابقة الاخذ فيصح فى الغصب دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على أن الاستبدال موقوف على التراضى وكذا الحكم فى سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن تكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والممتنع فى الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى فى الدين عين الحق فى الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير فى الجملة وهذا

موضعها ولا قدرة على مثل من عنده فى الركوع فلا يصح اتيانها فيه لا اداء ولا قضاء كالقنوت (قوله الصواب على هذا الوجه) لاقتضاء لفظه الى أن يكون هذا الوجه قسما من حقوق العباد وليس كذلك لا يقال قد مر ان المصنف كثيرا ما يتسامح فى صلاة الافعال ميلا الى جانب المعنى لانا نقول ليس ههنا معنى يعتد به فضلا عن جزالته (قوله من قبيل علفتها تبنا وماء باردا) فيه احتمال آخر وهو ان يراد بالرد دفع عين الحق الى صاحبه ولو مجازا (قوله لئلا يلزم الاستبدال الخ) فان قيل انهم قالوا بصحة الرهن بثمن الصرف والمسلم فيه ولو هلك الرهن قبل الافتراق يصير مستوفيا لثمن الصرف والمسلم فيه فقد جاز الاستبدال قلنا المرتهن مسترهن بالمالية لا بالعين ولهذا يجب نفقته حيا وكفنه ميتا على الراهن والرهن من حيث المالية من جنس بدل الصرف والمسلم فيه فيكون المرتهن مستوفيا بالهلاك عين الدين لا بدله (قوله لما ذكرنا) أراد به قوله ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم (قوله فان قيل القضاء الخ) منشأ السؤال ظاهر قوله لان الديون انما تقضى بامثالها والظاهر أن محصل الجواب المنطبق فى حل القضاء على حقيقته يعنى انه من باب الاداء لا من باب القضاء وان كان ظاهر السوق يأباه ويؤيده ما ذكره الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى فرقا بين رد المثل فى باب القروض حيث عد من باب القضاء وفى باب الديون حيث عد من الاداء من ان رد عين ما قبض فى القروض ممكن فيجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل وفى الدين غير ممكن فلا يصح أن يجعل تسليم العين فيه قضاء

عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية من الصلاة بل حكموا فى الصوم حتى قال محمد رحمه الله فى الزيادات تجزيه ان شاء الله ولو كان باثباتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كما فى سائر الاجتهاديات فاضمحل ما قيل ان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم على الوصف يشعر بالعلية فثبت الوجوب فى الصلاة أيضا قال (الا ان الشرع جعله عن الواجب لما ذكر) أقول يعنى قوله دليلا لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون

(والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية أو دين أو غيرهما) بان كان حاملا أو مريضا (حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما

هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم

بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وأما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فيتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل (قوله والقاصر) يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته أو طرفه أو بدين بان يستهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب أو غصب جارية فردها حاملا أو باع عبدا أو جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصوره

لعدم شرطه فكان من أقسام الاداء (قوله لان رد المقبوض ممكن) اذ ليس للمقرض أن يمتنع من القبول ولا كذلك في الديون (قوله لا يكون بتسليم عين الثابت) أجيب عنه بان تسليم الدين بعقب تسليم العين فان الشارع جعل بعض الاعراض في حكم الجواهر في صحة الانتقال كالملك حيث ينتقل من مالك الى آخر وكبقية الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده فقضاء الدين تسليم عين الثابت مآلا وان لم يكن اياه ابتداء (قوله والتسليم لم يقع عليه) قد يتكلف في الجواب بانه لما صار تسليم المؤدى سببا لثبوت وصف في ذمة رب الدين جعل كانه تسليم له (قوله وأيضا على هذا لا يكون الخ) وذلك لان مدار الفرق بينهما على ما فهم من تقرير الشارح ههنا كون المسلم في قضاء الدين نفس العين في اعتبار الشارع وفي القرض مثل المقبوض لا عينه واذا كان المسلم في قضاء الدين أيضا هو المثل لا العين لم يبق بينهما فرق يجعل أحدهما قضاء بمثل معقول والآخر اداء كاملا وقد يقال في تقريره ان الفرق كان مبنيا على تصور الاصل في القرض دون الدين كما فهم مما نقلته الآن من شرح البزدوي فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه أن يجعله كتأدية القرض بلا فرق ويجاب بان شرطا آخر للقضاء مفقود في الدين وهو وجود المثل فان ما يؤدى من العين لا يمكن أن يكون مثلا للدين فلا يتصور القضاء وفيه بحث أما في التقرير فلان القائل انما جوز تسليم المثل كما دل عليه صريح قوله فيتقاصا مثلا بمثل لا تسليم العين لير دما ذكر وأما في الجواب فلوجود المماثلة بين ما في الذمتين (قوله بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول) قيل كان الواجب أن يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لا قضاء بمثل معقول لانه قسم القضاء الخالص كما دل عليه قول فخر الاسلام بعد هذا وأما القضاء الذي بمعنى الاداء وذلك لان بدل القرض في حكم عين المقبوض والا لزم مبادلة الشئ بجنسه نسيئة الا انه غير المقبوض حقيقة وأخذ حكم عين المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء أجيب بان شرط القضاء الذي يشبه الاداء امتناع تحقق الاصل بدونه وههنا الاصل وهو رد نفس المقبوض بالقرض متصور فلا يكون شبيها بالاداء

تسليما عن اثبات اعلم ان القائلين في القصاص من شراح الجامع الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص اذ الايفاء بالتقاص حسب اي بالمقاصة فقط بان يثبت للمديون في ذمة الدائن مثل ما يثبت في ذمة الدائن بالتقاص وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها كذا قال المحققون من شراحه فالجواب عن النظر الاول ان أراد بعدم كون قضاء الدين حينئذ تسليم عين الثابت عدم كونه تسليم عينه ابتداء

مطلق الجمع كالواو لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب أنسب ورد بان الاستعارة بمعنى الفاء أنسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى من المغيا (قوله الباء للالصاق) لايصال شئ الى شئ مثل مررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يلابسه زيد وقال الاخفش ان معناه مررت على زيد لقوله تعالى انكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل وهذا المعنى للباء هو المعنى المجمع عليه بخلاف التبعيض الذي ذهب اليه الشافعي فان المحققين من علماء العربية كابي الفتح عثمان بن جني أنكروا كونه معنى مستقلا للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النفي فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبار مبني على ظن غالب مستند الى الاستقراء ممن هو أهل لذلك مطلع على لسان العرب متتبع لسائر أحكامهم في نفي ما دل الاستقراء على نفيه (قوله والاستعانة) نحو كتبت بالقلم وقيل هي راجعة الى الالصاق وليست بمعنى مستقل للباء والمعنى ألصقت الكتابة بالقلم وقد قيل ان الالصاق معنى لا يفارق الباء ولذا اقتصر عليه سيبويه (قوله فتدخل على الوسائل) قيل تفريع على كونها للالصاق كما جعله فخر الاسلام فرعا عليه بناء على ان

الاداء

وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلا لماص

المقصود في الالصاق هو الملصق وأما الملصق به فتبع له بمنزلة الآلة ويؤيده كون التفريع الآتي له في كلام

الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله حتى كان المشترى لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشترى زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتهن أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشترى لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا فولدت وماتت (قوله وكاداء الزيوف) جمع زيف وهو ما رده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فأدى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله أن يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشئ لما مر من انه

لانتفاء شرطه (قوله انتقض القبض) مبنى الخلاف ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام القبض وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم (قوله ففي لفظ هلك الخ) أما الاشارة في هلك الى أن الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين فلان الهلاك يتحقق فيما دون الدين وانما يتحقق فيه البيع وأما الاشارة في التسليم الى ان الخلاف في البيع دون المغصوب فلان التسليم يستعمل في العقد لا الغصب فيرجع فيه بالقيمة بلا خلاف لان الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة لانه ما رده كما أخذه (قوله المغصوبة حاملا) فماتت في يد المغصوب منه في نفاسها يضمن قيمتها يوم علقت عند أبي حنيفة خلافا لهما وجه قولهما انها تعيبت في يد الغاصب بالحمل لكن لما ردها وولدت زال العيب فزال الضمان ثم النفاس حدث في يد المالك فلا يضمن به الغاصب ووجه قوله انها هلكت عند المالك بسبب في ضمان الغاصب لان النفاس أثر الولادة وهي أثر العلوق فصار كما لو جنت في يد الغاصب ثم ردها ودفعها الى المولى بالجناية (قوله من حيث تسليم الواجب اداء) لانه من جنس حقه حتى لو تجوز بها في الصرف والسلم

فلم لكنه لا يفيد لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام كما ذكر فقيل هذا وان أراد به عدم كونه تسليم عينه مطلقا فممنوع كيف وتسليم الدين يعقب تسليم العين فان قبل التسليم لا يكون الا على الله بالانتقال والدين وصف في الذمة لا يقبله قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض قد يكون في نظر الشارع في حكم الجواهر كالملك حيث ينتقل من مالك الى آخر وسببية الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده على ان المعترض أيضا قد ارتكب مثل هذا التكليف حيث قال العين أعم من أن تكون بحسب الحقيقة أو اعتبار الشارع فالحاصل ان كلا من الاعتبارين يحتاج الى تكلف ما يكون الاحسن اعتبار شراح التلخيص كما سيظهر ان شاء الله تعالى وأما النظر الثاني فلا بد من توضيحه أولا ثم الجواب عنه أما توضيحه فهو ان القوم اعدوا تأدية القرض من القضاء وتادية الدين من الاداء لان رد ما قبض ممكن في القرض فيصح أن يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل وأما تسليم الدين فغير ممكن فلا يمكن جعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه أن يجعل تسليم الدين كتأدية القرض ولا يفرق بين قضاء الدين والقرض مع انهم صرحوا بالتفرقة وأما الجواب عنه اما سلمنا ان تصور الاصل شرط القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط آخر مفقود ههنا وهو وجود المثل فان

المصنف وقيل بل على كونها للاستعانة وانما قدم الالصاق لعمومه وكثرة وقوعه وأخر فروعه لاحتياجه الى بسط وتفصيل بيان ولولا ذلك لسبق ذكر الاستعانة من غير تفريع (قوله كالاثمان مما هو غير مقصود بالذات في نفسه) ونحو قوله تعالى اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة واشتروا الضلالة بالهدى وأتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير على التهكم بهم والمقصود الاصلى هو الذى ينتفع به بنفسه بالذات وهو المثمن وأما الثمن فانه وسيلة اليه انما ينتفع به بواسطة التوسل به الى المقاصد بمنزلة الآلات فلا يرد ان المقصود في قولك بعت الفرس بعشرين دينارا للبائع هو الدينار لان كونه مقصودا ليس بالذات بل ليتوسل به الى المقاصد بالذات (قوله فان قال بعت هذا العبد بكر) يكون هذا القول مع قبول المشترى بيعا والكر ثمنا والعبد مثمنا لحضور العبد وكون الكر مدخولا للباء فيثبت في الذمة حالا (قوله يكون سلما) لكون العبد الحاضر مدخولا للباء فيكون ثمنا والكر غير حاضر فيكون مثمنا فيراعى شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال أعنى الثمن في المجلس وغير ذلك (قوله ولا يجرى الاستبدال في الكر) لان الاستبدال في المثمن قبل القبض غير جائز بخلاف الصورة

والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا أمهر أباها فاستحق) صورة المسئلة أن يكون أبو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق (حتى وجب قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء)

أى تسليم الزوج اليها اداء (فلا يملك منعه) أى اذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء بأصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فاعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغى أن يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والاداء الذى يشبه القضاء) كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة يعتق الاب لملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء أو هبة أو ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملوك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى

جاز ولو لم يكن من جنس حقه كان استبدالا وذلك غير جائز (قوله وقال أبو يوسف له أن يرد الخ) الفرق لابى يوسف بين هذه المسئلة ومسئلة الزكاة حيث لا يعتبر الجودة فى مسئلة الزكاة ويعتبرها ههنا ان ما قبضه الفقير فى الزكاة لا يمكن أن يجعل مضمونا عليه لانه قبضه من الله تعالى لا من المزكى وبدون رد المثل يتعذر اعتبار الجودة ولهذا لو كان المقبوض قائما فى يد الفقير لا يتمكن من رده وطلب الجياد وكذا لا مطالبة له من الغنى ان لم يؤد اليه شيأ وههنا رب الدين يتمكن من المطالبة أصلا ووصفا بطريق الجبر فامكن أن يجعل المقبوض مضمونا بالمثل احياء لحقه ومحمد رحمه الله حيث عكس انه أمكن تضمين الوصف فى الزكاة لان سقوطه كان للاحتراز عن الربا ولا ربا بين العبد وسيده وههنا لا يمكن لجريانه بين العباد (قوله لا لكون الاداء قاصرا) لان عدم العلم لا دخل له فى كون الاداء قاصرا حتى لو علم به لكان أيضا كذلك (قوله هو أبو المرأة) فائدة هذا القيد تظهر فى قوله ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة اذ لو كان العبد أجنبيا من المرأة لم يكن عدم عتقه قبل تسليمه اليها فرعا لكونه شبيها بالقضاء لانه لا يعتق حينئذ بلا اعتاق لا قبل التسليم ولا بعده سواء كان ذلك التسليم شبيها بالقضاء أو اداء

ما يؤدى من العين أن يكون مثلا للدين فلا يتصور القضاء وعلى هذا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق واضح واذا تأملت فيما ذكرنا ظهر لك الاصول المناسب بقول الجمهور الديون تقضى بامثالها لان القضاء لغة على معناه اللغوى وهو التسليم ومثل ما فى الذمة لا يكون الا ما فى الذمة ولا يناسبه ما اختاره المعترض فان

الاولى لانه يجوز التصرف فى الاثمان قبل القبض فلو قال بعت الكر بعبد أو عبدا بالكر ينبغى أن لا يجوز لعدم التعين وعدم جواز السلم فى الحيوان (قوله لان معناه الا آخر رجاء الخ) بتقدير المستثنى منه العام المناسب للمستثنى فى جنسه بان يكون جنسا قريبا له على ما قال محمد رحمه الله فى الجامع لو قال ان كان فى الدار الا زيدا فعبده حر ان المستثنى منه قوله بنو آدم حتى لو كان فى الدار صبى أو امرأة يحنث وان كان فيها ثوب لا يحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لا يحنث وعلى هذا القياس وفى صفته بان يكون كل منهما فاعلا أو مفعولا أو ظرفا أو حالا أو نحو ذلك فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فلما استثنى البعض بقى النفى فيما عداه بحاله فيكون هذا الكلام من قبيل لا آكل أكلا لكون المقدر كالملفوظ وفرق لا آكل

بعينه

دخل على بريرة فأتت بريرة بعمرو القدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يارسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه أما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هذا المجموع (فلا يعتق قبل تسليمه اليها وعلك الزوج اعتاقه وبيعه قبله) أى بيع العبد قبل تسليمه اليها (وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه

الا يوم الجمعة أولا آتيك الا راكبا فانه يفيد العموم ويجوز فيه التخصيص والاستثناء مع الاتفاق على ان قوله لا يأكل ولا آتيك بدون ذكر المصدر والاستثناء لا يفيد شيأ من العموم فان قيل المصدر في مثله لتأكيد وهو لتقوية مدلول الاول من غير زيادة عليه فهو لا يدل الا على الماهية فلا تم قلت المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره في أنه يتصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان نظن الا ظنا ونحوه فذكر المصدر ههنا ليل العموم فيفيده وان كان تأكيدا دالا على الماهية

بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هي مولاة عائشة رضي الله تعالى عنها من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ولان حكم الشرع) دليل معقول على أن تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين و بحله لبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى

محضا (قوله بقول الزوج مع اليمين الى قوله بقول الغاصب مع يمينه) قال صاحب الكشف ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كما في المغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع اليمين انتهى وأصل المسئلة في الغصب على ما ذكر في الهداية ان المغصوب المغيب اذا ظهر بعد ضمان الغاصب بقوله مع يمينه ان القيمة هذا المقدار فالمغصوب منه بالخيار ان شاء أمضى الضمان وان شاء أخذ العين سواء كان قيمته أكثر مما ضمنه أو مثله أو أقل منه في الاصح وأما اذا ضمنها بقول المالك أو ببينة أقامها أو بنكول الغاصب عن اليمين فلا خيار للمالك وهو للغاصب وبهذا يظهر ما في كلام الشارح من التعقيد وذلك لان قوله بقول الزوج مع اليمين ينبغي أن يتعلق بمقدر أى اذا كان القضاء بقول الزوج مع يمينه وقوله بقول الغاصب متعلق بقوله بقضاء القاضي وقد يوجد في بعض النسخ اذا كان القضاء بقول الزوج فعلى هذا يندفع التعقيد الاول (قوله مناقشة) قيل هي أن حكم الشرع انما يتعلق بفعل المكلف لا بالشئ من حيث انه مملوك وفيه ان ايقاع الحل والحرمة على الاعيان غير مختص بعبارة المصنف بل واقع في كلام الله تعالى حيث قال أحل لكم صيد البحر وقال تعالى حرمت عليكم الميتة والدم الآية على أن هذه المناقشة بعينها آتية في عبارة الشارح حيث قال العين المتصفة بصفة الحل والحرمة اللهم الا أن يقال ان ذلك على سبيل الحكاية لكلام المصنف وقيل المناقشة هي أن قوله حكم الشرع على الشئ الخ يدل ظاهرا على ان المحكوم عليه نفس الشئ وليس كذلك بل المحكوم عليه نفس المكلف كما أشار اليه الشارح بقوله على بعض المكلفين وقيل هي ان المتبادر من كلامه أن يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد والاقرب ان المناقشة هي أن المتبادر من كلامه خروج حيثية المملوكية من الشئ المذكور مع ان المراد الدخول كما صرح به في قوله وقد أراد بقوله بالعين هذا المجموع (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا وان لم يوجبه حقيقة فلا فرق بين المجموعية والمقيدية وأنت خبير بان تقرير المصنف على المجموعية اللهم الا

العين لا تكون مثلا للدين أبدا قال (وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى) أقول لان المتبادر من عبارته أن يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد وفساده ظاهر لكن مراده الحل لبعض والحرمة لبعض آخر ولهذا قال على ظاهر عبارة المصنف قال (ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الخ) أقول يعني

ومن الاداء القاصر ما اذا أطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله وانا انه أداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو أن يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل أولا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات للعجز فبقى المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل

التعليل بالسنة (قوله ومن الاداء القاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وأخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذى غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله خلافه ولم يوجد فى كتب أصحابه وأشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو أطعمه ماهو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه أو لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق عند الشافعى رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسى أو الشرعى وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهى عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احداهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهى عنه والاداء مأمور به وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور (قوله ولنا انه اداء حقيقة) لانه أوصل المغصوب الى يد المالك أصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قبل التصرف فيه أزال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما أفاد الا يدا اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما فى اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك فى ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى أن يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجرى مثل هذا التقسيم فى حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل و بالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت فى الذمة

أن يحمل على المساهلة (قوله فصل هذا المثال الخ) لم يذكر وجه أصل الفصل ولعله ان قصور الامثلة المتقدمة نقصان فى العين ليس من جهة المالك والقصور الذى فى هذا الاداء من جهة تصرف المالك باتلافه (قوله ولم يوجد فى كتب أصحابه) قال فى شرح التنبيه للشافعية اذا أطعم المغصوب منه ولم يعلم انه ملكه ففيه قولان أحدهما أنه يبرأ كما هو مذهب أصحابنا والثانى وهو الاصح أنه لا يبرأ (قوله بان كان دقيقا فخبزه الخ) انما لا يبرأ فى مثل هذه الصورة لانه يصير حينئذ ملكا للغاصب والواجب عليه الضمان لا رد العين (قوله لعدم المانع الحسى) بخلاف مال نفسه فان المانع الحسى وهو نقصان ماله موجود اذ المراد بالحسى ما يقابل الشرعى (قوله وقد يقال انه نكتتان) فالنكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد قاصرا ولكنه لم يعتبر نفيا للضرر (قوله أصلا ووصفا) احتراز عن مثل رد الدقيق المغصوب خبزا فان فيه ايصال المغصوب الى يد المالك أصلا لا وصفا فلا يبرأ كما مر (قوله كما لو غصب عبدا الخ) اذا قال البائع للمشترى اعتق هذا العبد يشير الى المبيع فاعتقه المشترى

أن ما ذكره المصنف من الدليل المعقول ليس بتام لورود المنع عليه بانا لا نسلم ان الشئ الذى يحكم الشرع بما ذكره هو الشئ مع وصف المالكية لم لا يجوز أن يكون ذلك الشئ بقيد المملوكية وظاهر ان القيد

ضرورة ان النفى انما ينصب على الطبيعة المطلقة وهى لا تنتفى الا بانتفاء جميع الافراد وعدم دلالة المصدر المذكور فى ضمن الفعل على العموم انما هو لاحتمال غيره وعدم قيام الدليل عليه فلا يرد انه ذكر فى الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم على ان مبنى الايمان على العرف واذا قيل خرجت من البلد فهم فيه السفر ولان نية السفر أحد نوعى الجنس ولا يشكل بما ذكره فى الهداية وغيرها انه لو قال لا أفعل كذا تركه أبدا لان نفى الفعل مطلقا يعم ضرورة عموم النفى على ان الكلام مبنى على العموم الضرورى وليس النزاع فيه بل فيما هو تعت (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية الخ) وهى افادتهما القصر وبيان الانتهاء واخراج

هو

فى قطع اليد ثم القتل خير الولى بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل و بين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا أفضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل) المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (اذ القتل أتم موجب القطع) والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله (فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أى هذا الذى ذكر ان القتل أتم أثر القطع فاتحدا الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة فى جزاء الفعل فلا) لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص

(وانما يدخل فى جزاء المحل) أى انما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كما يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر) وهذا لان الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو أثر القطع كانه تم) قال الله تعالى وما أكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا أثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل أتم أثر القطع (وانما لا يجب) أى القصاص جواب عن قوله فصار كما قتله بضربات (بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء) أى قضاء القاضى وهذا عند أبى حنيفة رحمه الله وعند أبى يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع (والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعى) فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص وأخذ الدية (وانما شرع) أى المال (عند عدم احتماله) أى القصاص (منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) فقد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله تعالى فالآن نذكرها فى حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها

هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول أكمل (قوله فى قطع اليد ثم القتل) اما أن يصدرا عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين اما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفاصيل الاحكام فى كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور فى الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا و يكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما ليس للولى أن يقطع) بل له أن يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا أفضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع فى نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعى وهو القصاص فى موجب القتل لان القتل قد أتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولى فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب فى الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا ان الاول ثابت شرعا والثانى حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموجب فى الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قد يمحو أثر القطع) من حيث ان المحل يفوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند أبى يوسف رحمه الله يجب قيمته يوم الغصب) لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذى وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا

جاهلا بانه مشتراه فانه يعتق و يجعل قبضا و يلزمه الثمن وجهله لا يمنع صحة ما وجد منه (قوله فى كتب الفقه) قال الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى هذه المسئلة على أوجه لان القتل اما أن يكون بعد البرء أو قبله فان كان الاول فاما أن يكون من شخصين أو من شخص واحد عمدين أو خطأين أو أحدهما خطأ والآخر عمدا وعلى كل حال فهما جنايتان بالاتفاق وان كان الثانى فالقتل من ذلك الشخص أو من شخص آخر لكن أحدهما كان عمدا والآخر خطأ فكذلك أى هما جنايتان وأما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهو ما نحن فيه من الاختلاف وحكم العمد والخطأ معلوم فى موضعه (قوله بحكم النص) وهو قوله تعالى والجروح قصاص بعد قوله سبحانه ان النفس بالنفس وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله لانه لما انقطع المثل الخ) ليس المراد بانقطاع المثل أن لا يوجد أصلا فى موضع من المواضع ولا أن لا يوجد فى هذا الموضع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه أبو بكر البلخى أن لا يوجد فى السوق الذى يباع فيه وان كان يوجد فى البيوت كذا

خارج عن المقيد غايته انه يقيده وصفا وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات قال (بحكم النص) أقول وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال

بعض ما تناوله الصدر (قوله أقول يمكن تقريره الخ) اعتراض على الفرق المذكور بان هذا المعنى غير واجب الفهم من هذا التركيب

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف ردا العقد عليها) أى ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة) أى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لا يجوز الا به)

ولذلك قال ويمكن أن يجاب عنه (قوله والمصدر قد يقع حينا الخ) هذا على عمومه من المصدر الحقيقى وما فى معناه مما جوزه أبو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وفرق جماعة بين المصدر وبين ما فى تأويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان الاول يقع نائبا عن الظرف فيجوز أن تقول جئتك صلاة العصر دون الثانى فلا يجوز جئتك أن تصلى العصر (قوله ويمكن أن يجاب) أن تعارض الوجهين يوجب سقوطهما عن الاعتبار فى افادة الحكم فلا يثبت شئ من الطرفين ويحال الحكم الى العدم الاصلى وهو عدم الحنث وقد يقال ان الوجهين السابقين لما تساقطا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة الا باذنى وهو محمل على حذف الباء فان حذف حرف الجر مع ان وان شائع كما ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الا أن يشاء الله الا بان يشاء الله متلبسا بمشيئته ورد بان ذلك ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوتها عند الحنفية (قوله

فى أيدى الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعى رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبى حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعى رحمه الله فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبى حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقتضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان فى كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث أمثالها فى كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا أن يخص الحكم بالاعراض المنصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال

فى النهاية (قوله بالمال المتقوم الخ) ولا بالمنافع اجماعا (قوله وعند أبى حنيفة رضى الله عنه لا يضمن لان المنفعة عرض الخ) سياق كلامه يدل على أن عدم الضمان فى الغصب والاتلاف مبنى على الاصل المذكور وصريح كلام فخر الاسلام يدل على خلافه حيث قالوا فى شرح قول فخر الاسلام ولهذا لا يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدى قيد بالاتلاف احترازا عن الغصب وهو ان يمسك العين مدة ولا يستعملها فان عدم الضمان فيه ليس مبنيا على الاصل المذكور بل هو مبنى على الاختلاف فى زوائد الغصب فانها ليست بمضمونة عندنا لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة ولا يتصور الازالة فى الزوائد لحدوثها فى يد الغاصب فكذا المنافع زوائد تحدث فى العين لكن ما ذكره الشارح هو الظاهر وهو موافق لما فى الهداية فانه علل عدم الضمان بعد ان عمم محل الخلاف للغصب والاتلاف بعلتين احداهما عدم مماثلة المنافع للاعيان (قوله فيتوقف على البقاء الخ) اعترض عليه بان التفاوت باعتبار البقاء لا يؤثر فى المنع من ايجاب الضمان بعد المساواة فى الوجود ألا يرى انه اذا اتلف ما يتسارع اليه الفساد كبعض الفواكه يضمن بالدراهم ولا مساواة بينهما فكذا التفاوت الذى بين العين والمنفعة فى البقاء ينبغى أن لا يمنع وجوب الضمان لتساويهما فى أصل الوجود وأجيب بان التفاوت بين العين والمنفعة فاحش ينفى المساواة بينهما بخلاف ما يتسارع اليه الفساد لان التفاوت بينه وبين الدراهم فى مقدار البقاء لا فى أصله ومثل هذا التفاوت لا يمنع وجوب الضمان لا يقال الحاجة ماسة الى اهدار التفاوت ههنا سدا لباب العدوان لانا نقول مساس الحاجة فيما يكثر وجوده والعدوان منهى عنه شرعا ولا يوجد نظرا الى الاسلام كيف وقد أوجبنا الزجر والتعزير والحبس فى الدنيا وأخذ حسناته عقابا له فى العقبى فانه ذكر فى المبسوط انه يأثم به (قوله منع ظاهر) أشار الى وجهه بالفاء التعليلية فى قوله فلا يخفى الخ قيل لكن لا يفيد الشافعى رحمه الله لانه قائل بعدم بقائها (قوله وأيضا للخصم أن يقول الخ) قيل الظاهر من مذهب الشافعى أيضا ان مدار التقوم هو المالية لا الملكية ولذا صرحوا فى بيان وجه قوله بان المنافع أموال متقومة كالاعيان حقيقة لانها خلقت لمصلحة الآدمى كالمال وحكما

أى بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فيكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما (فيكون فى نفسها كذلك) أى لما كان المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة (لان ماليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فيكون فى نفسها كذلك (لان العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة حال الدخول فى العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة (قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما بينا انه لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى أنه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد (لهذا) أى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (والفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى (فان له أثرا فى ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع)

(قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضا) منع لقوله ماليس بمتقوم فى نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تأثير الشئ فى الشئ يجوز أن يكون باحد أجزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على تقومها فى العقد ولا اثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فى العقد أما الاول فلان الحكم فى الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه وأما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضا لان له أثرا فى ايجاب المال فى مقابلة ماليس بمال كما فى الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ماليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضا انما يؤثر فى صحة

لتقومها شرعا حتى صلحت مهرا وضمنت فى العقود الصحيحة والفاسدة بالاجماع وعرفا لقيام الاسواق بالمنافع والاعيان على انه يشكل بمسئلة اتلاف خمر الذمى سواء أتلفها مسلم أو ذمى آخر فعنده لا يضمن لعدم تقومه كالخنزير فى حق المسلم لان الذمى تابع لنا فى الاحكام ولو كان التقوم باعتبار المالكية لكانت مضمونة لا يقال مراد الشارح بقوله بل التقوم باعتبار المالكية ان التقوم موقوف على المالكية لا المالية لان المالكية مستلزمة للتقوم حتى يرد الاشكال لانا نقول فحينئذ لا يفيد هذا القول شيأ لان مبنى الاستدلال سلب التقوم لانتفاء الاحراز ومجرد كون المالكية موقوفا عليها التقوم مع تحققها لا يستلزمه فتأمل (قوله تقومها بالعقد ثبت بالرضا منع لقوله الخ) الظاهر ان قوله منع لقوله الخ من كلام الشارح ففيه مناقشة وهى ان كون ذلك منعا لهذا القول مذكور فى كلام المصنف صريحا فبيان الشارح لغو وجعله توطئة للسؤال والجواب لا يقتضى ذكره فى صورة المقصود بالبيان والاظهر فى السوق أن يطرح قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضا ويجعل ابتداء الكلام من قوله منع لقوله الخ حتى يكون هذا من كلام المصنف ويجعل ابتداء كلام الشرح من قوله فان قلت أو اراد لفظ هذا قبيل قوله منع ليجعل قوله تقومها الى قوله فان قلت من كلام المصنف (قال المصنف أى بالمال المتقوم) قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم فان قلت المفهوم منه جواز الابتغاء بالمال فمن أين يلزم عدم الجواز الا به ولو سلم فالمفهوم عدم الجواز الا بالمال فمن أين عرف أنه لا يجوز الا بالمال المتقوم قلت الجواب عن الاول ان معنى الآية الكريمة والله أعلم وأحل لكم ماوراء ذلك بشرط أن تبتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط وعن الثانى ان الاموال انما تضاف الينا بواسطة الاحراز الذى يثبت به التقوم للاموال (قال المصنف ويجوز بمنفعة الاجارة) فانه اذا تزوج عبد حرة باذن مولاها على خدمة سنة جاز ولها خدمة سنة (قوله

المصنف ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع) أقول قال فى الشرح هذا تفريع آخر على قوله ومالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وفيه بحث لان هذا فى الحقيقة تفريع على قوله ولا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة أن يذكر الفاء مكان الواو فى قوله ولا يضمن ولهذا قلت فى مرقاة الوصول فلا يضمن المنافع

رحمهم الله وقد ثبت ذلك ثبوتا لا مرد له عندهم وحققه المصنف فى محله بما لا مزيد عليه والقول بان التقدير خلاف الاصل ولا يصار اليه

هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو ولي القصاص فقضى القاضي بالعفو

ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا (ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل) أي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل

القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيأ الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل (والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا أمهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز) أي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكأنها أصل ولما كان) أي الاصل وهو العبد (معلوما من حيث الجنس يجب هو) أي الاصل وهو العبد (فيخير بينه وبين القيمة وأيهما أدى يجبر على القبول) وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فينتقض كل من القياسين بمانع (قوله وهو) أي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة أولياء المقتول وابقائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين) فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب أو دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي أن تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو أمهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كأنه أحد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فبأيهما أدى تجبر المرأة على القبول وظهر بما ذكرنا ان قوله وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في أصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة

لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما) قيل هذا مناقض لما ذكرنا سابقا من تحقق التقوم بالرضا وأجيب بان معنى كلامه ههنا ان الرضا لا يؤثر في التقوم تأثيرا معقولا نعم اعتبر الشارح تأثير الرضا والعقد في التقوم لاظهار خطر المحل ليصون عن الابتذال فان ما يملك مجانا لا يكون له خطر ولو قال تأثير الرضا في التقوم ليس بمعقول وفي المقابلة معقول ولذا خص القياس مع الفارق بالمقابلة اذ الفارق لا يكون الا معنى معقولا في الاصل لكان حسنا (قال المصنف هذا تفريع الخ) قيل بل هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة أن يذكر الفاء مكان الواو في قوله فلا يضمن فتأمل (قوله عن الهدر بالكلية الخ) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز العفو لان فيه اهدار الدم قلنا انما صح لان العفو من القصاص أمر مندوب اليه فكان جائزا أن يهدر بل حسنا كذا في البزدوي (قوله والغرة في الجنين) في المغرب غرة المال خياره وفي الشرع سمي بدل الجنين وهو عبد أو أمة قيمته نصف عشر الدية غرة لكونه من خيار المال أو لانه أول مقدار ظهر في باب الدية كما سمي أول الشهر غرة وسمي وجه الانسان غرة لانه أول شئ يظهر فيه واعلم ان الغرة انما تجب في الجنين اذا ألقته أمه ميتا وأما اذا ألقته حيا ثم مات فالواجب الدية الكاملة واذا ألقته ميتا ثم ماتت الام يجب الغرة للجنين والدية للام واذا ماتت الام بالضربة ثم ألقته حيا ثم مات يجب ديتان دية للام ودية للجنين ولو ماتت الام بالضربة ثم ألقته ميتا يجب الدية لا غير (قوله كأنه أحد الشيئين) انما قال كأنه لان الواجب بالعقد هو العبد الوسط والتسمية تصح وانما اعتبرت القيمة بناء على وجوب تسليم المسمى اذ لا يمكن تسليمه الا بمعرفته وهي تعرف بالقيمة لا انها تجب بالعقد لانه ما سماها كما اذا تزوجها على عبد معين فاستحق أو هلك تجب القيمة مهرا فاندفع ما يقال انه على التقدير المذكور صار كأنه تزوجها على عبد أو قيمته وذلك يوجب فساد التسمية

الا عند الضرورة معارض بكون حل الاعلى الغاية كذلك ثم هذا الحكم انما هو عند انتفاء القرائن العقلية واللفظية والا فالمعول هو القرينة كما في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم حيث يجب لكل دخول اذن بقرينة قوله ان ذلكم كان يؤذى النبي (قوله فلا راد كله) كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وقد حمل الشافعي الباء فيه على التبعيض لجريانه على ما نص عليه كثير من أصحابه كابن الخطيب الرازي وجماعة من أصحابنا كفخر الاسلام رحمه الله فاعتبر أدنى ما يطلق عليه اسم المسح

جريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اضرب على سبيل الالزام أمر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر أو من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر

فكان ينبغي أن يجب مهر المثل كما قال الشافعي رحمه الله (قوله جريانه في جميع صور القضاء) قيل بل الوجه الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور اداؤه فكيف تكون القيمة خلفا عنه بل هي أصل من هذا الوجه الا انه معلوم الجنس وذلك يكفي في النكاح فصارت القيمة قضاء حقيقة وهذا ليس استدلالا بالعجز الحالي حتى يكون جميع صور القضاء كذلك بل بالعجز عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصوره وأما الوجه الثاني فمبناه على اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة عدم تصور الاداء فتامل (قوله من قضايا الشرع الخ) يريد أن ما ذكر من القواعد المقررة في الشرع اذ قد ثبت فيه انه تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الا بما له عاقبة حميدة وهو معنى الحسن وهو ظاهر الا ان في الاستدلال بقوله لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء بحثا لان الفحشاء ما له عاقبة ذميمة وهو القبح كما يدل عليه قوله تعالى وينهى عن الفحشاء فانتفاؤه لا يستلزم ثبوت الحسن بالمعنى المذكور اللهم الا أن يفسر الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة كما يشعر به ما يذكره المصنف من اندراج المباح في الحسن عند الاشعري أو يريد بالفحشاء ما ليس له عاقبة حميدة ولو اقتصر على قوله لان الشارع حكيم أو قال بدل قوله لا يأمر بالفحشاء لا يأمر بما ليس له عاقبة حميدة لكان أظهر وقد يقال في اثبات المدعى على تقدير ثبوت الواسطة بين الحسن والقبح الامر خطاب من الشارع على سبيل الالزام وكل خطاب كذلك فمتعلقه اما حسن أو قبيح على ما هو موجب الحكمة والقبيح لا يؤمر به بالنص المذكور فتعين انه حسن ولا يخفى انه مبني على كون الامر للوجوب (قوله بمعنى انه ثبت بالعقل) ليس المراد بالثبوت ما هو المراد في قوله أولا يثبت بالامر لان المراد بالثبوت في الاول ثبوت أصله بمعنى انه أمر به لحسن وفي الثاني حكم العقل به وهذا الحكم مشترك بين القسمين فالتقابل انما يظهر بملاحظة قيد فقط في قوله والامر دليل عليه أي دليل عليه فقط وليس بعلة له محصلة اياه أيضا كما في الاول ويجوز أن

قال (وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر الخ) أقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الحسن والقبح موجب الامر والنهي وأثرهما والحاكم بهما الشرع والعقل لفهم الخطاب ومنا أعني الماتريدية من وافقهم وذهب المعتزلة الى انهما مدلول اللفظ والنهي وثابتان بالعقل قبلهما والحاكم العقل والشرع في البعض ومنا من وافقهم في ايجاب معرفته وقيل مدلولهما فيما أدرك العقل حسنه وقبحه كالايمان وأصل العبادات والعدل والاحسان وكالكفر وترك العبادات والظلم ونحوها وموجبهما في غير ما ذكر كاكثر الاحكام الشرعية وهو المنقول عن الميزان وقيل مدلولهما مطلقا سواء كالمدرك أو غيره فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح قال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي قال الامام أبو زيد في التقويم لا يجوز في الحكمة أن يجب علينا ايجاد المأمور به لله تعالى الا بحسنه عند الله تعالى على الحقيقة فان القبيح في الحكم اسم لما ينبغي أن يعدم والله تعالى هو الحكيم الذي لا مفسد له وقول

اذ لا اجمال في الآية ولا دليل على الزيادة وأصحابنا حملوها على الالصاق وهو المعنى المجمع على صحته والمتفق على ثبوت استعماله ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسير الآية ان المعنى الصقوا المسح بالرأس والمسح هو امرار اليد على ما فسره المصنف في شرح الوقاية وهو التفسير الموافق لما في كتب اللغة ولكن الباء في أصل اللغة مخصوص بالآلة فاذا دخلت في المحل شابهت الآلة فتأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقصودة فتنزل الرأس منزلة الآلة وأخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام اليد فيكون التبعيض مستفادا من هذا الوجه لا من الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فاذا ثبت ذلك تعين الربع لانه لا شك ان المراد مسح اليد كما في قوله عليه السلام ضربة للوجه وضربة لليدين ولذلك شرطوها في التيمم أعم من ضربه على الارض أو على العضو وفهموا منها الاستيعاب مع انها آلة وليس من لوازم الآلة أن لا تستوعب البتة وانما هو اذا دخلها الباء فاذا مسح الآلة والصاقها لا يوجب استيعاب الرأس بل بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد تتقدر الوظيفة من الرأس بقدرها على وجه يحصل بها الامرار ولا معنى لالصاق المسح بالرأس الا الصاق اليد بها مع امرارها واخراجها عن المحل الاول شيئا ما وذلك قدر الربع وأما امرار البعض فلا نسلم انه مسح لغة ولو سلم فهو

هذه المسئلة من أمهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر الذي زلت في واديها أقدام الراسخين وضلت في مباديها أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها أعني الحاق بين طرفي الافراط والتفريط سر من أسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا خواص عباده وها أنا بمعزل من ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الادراك قدرما

أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان وأصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعني مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لان معظم أبوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز ان يراد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يراد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن أفعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته وارادته وأصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتهما أمر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها أصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحرها ما وصل اليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق أو اعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه لغلطاته في مقدماته فقد هلك

يحصل الثبوت بالعقل على الثبوت سابقا لحكم العقل بذلك ولو بعد ورود الامر كما يدل عليه قوله أو بالعقل قبله فيفيد السبق أعني على الامر يحصل التقابل واعتبار دلالة الامر عليه لاطرادها وان كان العقل يدركه في بعض المواضع بدون ورود الامر (قوله قال في الميزان الخ) الظاهر أن ما ذكره صاحب الميزان مذهب ثالث وهو القول بالتفصيل كما أشار اليه جدي في حواشي فصول البدائع حيث قال قال صاحب الميزان هما يعني الحسن والقبح من مدلولات الامر فيما يفهم حكمه عقلا ومن موجباته فيما لا يفهم وقال الاشعري وأصحاب الحديث وطائفة من مشايخنا هما من موجبات الامر والنهي عامة وهو مذهب الشافعي ولا مدخل للعقل في حكمه وجهة شرعيته في شئ من الشرائع وقالت المعتزلة وبعض من أصحابنا العراقيين هما من مقتضيات الامر والنهي ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة بالعقل سابقا في الكل يتيسر علينا معرفة وجهه أو تعسر أو تعذر ثم قال هذا هو المبحث المحرر في كتبنا (قوله يجوز أن يراد بذلك علم الاصول) قيل عليه قد علم كون هذه المسئلة من أمهات علم الاصول من عدها سابقا من أمهات مسائله فالاوجه حمل عبارة المصنف على المعنى الآخر ترجيحا للتأسيس على التأكيد وأجيب بان في حملها على المعنى الاول تنبيها على أن هذه المسئلة من أمهات كلا جزئي الاصول أعني المنقول الذي هو مباحث الكتاب والسنة والمعقول الذي هو مباحث القياس والاجماع ولم يظهر هذا من الاول (قوله كلامية من جهة البحث الخ) قيل يمكن أن يقال مسئلة الحسن والقبح من مباحث الكلام اللفظي باعتبار ارجاعها الى البحث عن أن الامر والنهي هل هما موجبان لهما أو دالان عليهما أو من مباحث أفعال الباري تعالى يعني انهما داخل هما من أفعاله وآثاره الثابتة بالامر والنهي وعلى التقديرين تكون

الشارح لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء اشارة الى هذا المذهب قال (أو بالعقل قبله) أقول ان أريد بثبوت حسن لفعل قبل الامر دلالة العقل عليه كما يقال هذا الحكم ثابت بالكتاب أو نحوه ويراد به دلالة عليه كان مذهبنا وان أريد به وجوبه بالعقل كان مذهب المعتزلة قال

مسح الاصبع أو الاغلة أو نحوها والمفهوم امرار اليد كلها لان الفعل أضيف اليه فلا حاجة الى القول بان الآية مجملة بدليل ان الوظيفة لا تحصل بمطلق البعض اتفاقا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به بالاتفاق فيلحق مسح الناصية في حديث المغيرة بيانا له حتى يرد ان عدم تأدي الفرض به عند الشافعي مبني على فوات الترتيب الواجب عنده ويجاب بان ذلك يوجب الاغناء عن المسح لو أعيد على هذا الفرض غسل الوجه بعد غسل اليدين والشافعي لا يقول به أو المراد أن المقدار المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله وامسحوا لا يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان ومعلوم ان نقل مسح الناصية في هذا الحديث ليس على أنه أول وضوئه صلى الله عليه وسلم لانا نقول المعنى أنه لا يمكن باعتبار خصوصه وأما تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بلا ارتياب وبهذا يندفع ما أورد أن قوله تعالى

(قوله

وقفت عليه ووفقت لارادة اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا

وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين أحدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره

(قوله وحقيقة الحق) الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاده الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق أى الثابت فى نفس الامر هو الحاق أى الوسط بين الافراط والتفريط على ما أشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه أى عما يشبه الحق وليس بحق (قوله وفقت) أى جعلت واقفا عليه ووفقت أى جعلت الاسباب متوافقة لارادة فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق (قوله اعلم ان العلماء) تحرير للمبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافى جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها أو لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضرورى كحسن الصدق

كالاميه بلا تكلف زائد (قوله افراط فى تفويض الامور الخ) قيل هذا يصدق على الجبر الخالص والمتوسط اذ لا فرق فى التحقيق بين اثبات قدرة وارادة من غير تأثير لاحداهما فى الفعل وبين نفيهما أصلا فى المعنى المذكور (قوله أى جعلت الاسباب متوافقة) ينبغى أن تجعل اللام فى الاسباب عوضا عن المضاف اليه أى أسبابى يناسب جعله تفسيرا للموافقة المسندة الى ضمير المتكلم (قوله يطلق على ثلاث معان) لا يخفى ان المراد بها المعانى المذكورة فى التوضيح وأن ليس فى عبارته ما يوجب عدم اطلاقهما على غير الثلاثة وان كان المتبادر ذلك فلا يرد أن ههنا معنى آخر وهو موافقة الغرض ومنافرته مثلا ولو سلم الدلالة على الحصر فيحمل على الاضافى أى لا يحمل على أحدهما فقط ثم لو جعل أحد المعانى مطلق الملاءمة والمنافرة ثم فسر بملاءمة الطبع أو منافرته وادعى الحصر فى الثلاثة لم يتوهم بطلانه بعد بعضهم ملاءمة الغرض ومنافرته من معانيها لانه يكون اختلافا فى تفسير ذلك المعنى لا ابداء لمعنى آخر (قوله نص الشارع عليه أو على دليله) النص على المدح مثل قوله فى حق اهل قباء رجال يحبون أن يتطهروا فانه تعالى مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار والنص على دليله مثل قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الانهار فانه تعالى نص على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة والمجازاة بها لا تكون الا بفعل ممدوح (قوله أو لصفة من صفاتها) وتلك الصفة عند قدماء هؤلاء القوم

(فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان) أقول ليس المراد الحصر فيها لما ان له معان أخر قال فى المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص الثانى ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وقال فى مختصر ابن الحاجب ويطلق على الثلاثة أمورا اضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما أمرنا بالثناء عليه والذم ولما لا حرج فيه ومقابله وأما الحصر المستفاد من عبارة الشارح المحقق حيث قال وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لا ذاتية فلا يظهر وجه صحته قال (نص الشارع عليه أو على دليله) أقول أى على المدح أو دليله الاول مثل قوله تعالى فى حق أهل قباء رجال يحبون أن يتطهروا فانه تعالى وتقدس مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار والثانى مثل قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار وغير ذلك من الآيات فانه تعالى نص

بوجوهكم فى التيمم يوجب التبعيض بصريح تقريركم وليس كذلك لان المسح الذى هو امرار اليد يوجب الاستيعاب غاية على ان الاستيعاب ليس بشرط فيه أيضا على رواية الحسن لهذا المعنى وجعله بعضهم هو الاصح والقول بان الاستيعاب انما يجب بالحديث المشهور ليس بصحيح أما أولا فلان هذا الحديث ليس بمشهور بل الكلام فى رفعه وصحته وأما ثانيا فلان العمل بهذا الحديث فى ايجاب الاستيعاب يكون ابطالا للنص الموجب للبعض وهو لا يصح عندنا (قوله نحو يا بعنك على الخ) فان قيل لا خفاء فى أنها صلة للمبايعة فكيف يكون

لان الحسن والقبح لا ينسبان الى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به
ومنهيا عنه فلهذا قال (فالحسن عند الاشعري ما أمر به) سواء كان الامر للايجاب أو الاباحة أو الندب (والقبح
مانهى عنه) سواء كان
النهى للتحريم أو
للكراهة

الناقع وقبح الكذب الضار ومنها ماهو نظرى كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها مالا يدرك الا
بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانه مما لاسبيل للعقل اليه لكن
الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا
مبنى على أمرين يعنى ان العمدة فى اثبات ذلك أمران أحدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل
ولا لشئ من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن أو قبيح بناء على تحقق مابه الحسن أو القبح وثانيهما ان فعل
العبد اضطرارى لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على مالا اختيار للفاعل فيه
وليس المراد ان مذهب الاشعري مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل
كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين (قوله لان
الحسن والقبح لا ينسبان الى أفعال الله تعالى عنده) أى عند الاشعري والمذكور فى الكتب الكلامية
انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على
الاطلاق يفعل مايشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه
فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح
والثواب فالله تعالى منزه عنه ومما ذكروا من تفسير الحسن بما أمر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو فى أفعال

صفة ثبوتية وأما عند الجبائى فلا بد أن تكون صفة اعتبارية (قوله حتى يحكم العقل بانه حسن الخ)
قيل انتفاء السبب للحسن والقبح لا يستلزم انتفاء السبب المطلق فيجوز أن يحكم العقل بهما بناء على تحقق
سبب آخر وأجيب بان الخصم أعنى المعتزلة قائلون بانحصار السبب فيما ذكروا والغرض الزامهم فيتم الكلام
(قوله والمذكور فى الكتب الخ) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث حكم بان الحسن لا ينسب الى
أفعال الله تعالى (قوله لا علة لصنعه ولا غاية لفعله) لاشك ان المراد بالغاية العلة الغائية لا معناها
المتعارف وهو مايترتب على الفعل سواء كان باعثا عليه أم لا والظاهر أن المراد بالعلة أيضا ذلك فالعطف
تفسيرى (قوله بما ليس بمنهى عنه) يشكل هذا التفسير بافعال البهائم فانها يلزم أن تكون حسنة على
هذا التفسير مع انها لا توصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما نقله فى شرح المواقف عن بعضهم وجعلها
عبارة عن الفعل الاختيارى عناية بعيدة لا يقبل مثلها فى التعريفات اللهم الا أن يمنع صحة المنقول
(قوله وأما بمعنى كون الفعل الخ) قيل عليه ان أراد كونه متعلقا لهما معا كان كما بعده مخصوصا بافعال
العباد فلا وجه للتخصيص وان أراد كونه متعلقا لكل واحد منهما بالانفراد كان صحيحا فى حق الثواب
دون المدح والجواب اختيار الاول ووجه التخصيص الذكرى بتصريح الاختصاص ان هذا التعريف

على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة والمجازاة بها لا تكون الا بفعل ممدوح قال (يعنى ان العمدة فى
اثبات ذلك أمران الى قوله وليس المراد ان مذهب الاشعري الخ) أقول لما أوهم قول المصنف فهذا
بناء على الامرين ان اثبات مذهب الاشعري موقوف على الامرين جميعا أراد دفعه بان مراده ان
كلا من الامرين لا مجموعهما عمدة فى اثبات مذهبه لا موقوف عليه وقد أشار الى الاول بقوله كل من
الامرين مستقل بافادة مطلوبه والى الثانى بقوله وله أدلة أخرى الخ قال (والمذكور فى الكتب الكلامية
الخ) أقول الظاهر انه اعتراض على المصنف بان اطلاق القول بان الحسن لا ينسب الى أفعال الله عند
الاشعري غير صحيح لان للحسن معان متعددة وأفعاله تعالى وان لم تتصف ببعضها المانع تتصف بالبعض
الآخر قال (وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب والله تعالى منزه عنه) أقول فيه بحث

للشرط قلنا كونها صلة
للمبايعة لا ينافى شرطية
مدخوله للمبايعة لتوقفها
عليه (قوله المعاوضات
المحضة) كالبيع والاجارة
والنكاح بخلاف مافيه
اسقاط مثل الخلع
والعتق بالمال (قوله وأما
من) ذكر ابن هشام
خمسة عشر معنى لها منها
المجاوزة التى هى معنى
عن ومنها التبيين
والتبعيض واختلف فى
قولهم زيد أفضل من
عمرو أو شر منه فذهب
سيبويه الى أنها الابتداء
الارتفاع والانحطاط
وقال ابن مالك للمجاوزة
وهذا أولى مما ذكره
سيبويه اذ لا يقع بعدها
الى ورد بانه لو كان كذلك
لصح وقوع عن فى موضعها
وبانه لا يلزم أن يكون
لكل مبدإ منتهى وقال
صاحب الكشف وغيره
المختار ان أصلها الابتداء
الغاية وهو مستفاد من
جميعها والبواقى راجعة
اليها لان قولك أخذت من
الدراهم وسرت من
البصرة وقوله تعالى
واجتنبوا الرجس من
الاوثان دال على ان الدراهم موضع أخذك وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنابك
وكذا قولك ماجاءنى من أحد معناه من واحد من هذا الجنس الى أقصاه الا أن بعض الفقهاء لما وجدها أكثر استعمالا فى التبعيض جعلها

العباد

(وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعاً أو عقلاً وهذا تفسير الحسن (وما يذم على فعله) هذا تفسير القبح (وبالتفسير
الآخر ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله) احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن

العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على
ما مر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح أن يقال القبيح ما نهي عنه
والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارى تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح
تفسيران أحدهما ما يحمد على فعله شرعا أو عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر
العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترزوا بالقادر

هو الذى نقله المصنف عن الاشعري وهو مناط حكمه بانهما لا يثبتان الى أفعال الله تعالى عنده وهذا
القدر يكفى للتخصيص المذكور عند المصنف (قوله محل نظر) أجيب عنه بان من أدخله في تفسيره
جعل المباح مأمورا به مجازا وهو لا ينافى اتفاقهم على انه ليس بمأمور به بالامر المطلق الذى هو حقيقة في
الوجوب وفيه ان حمل الامر في التعريف على المعنى المجازى بلا قرينة غير مستقيم فان قلت ان كان محل
النظر دخول المباح في مطلق تفسيرى الحسن لم يرد اذ قد يفسر الحسن بما لا حرج في فعله ولا شك في دخول
المباح فيه وان كان دخوله في التفسير بالمأمور به لم يصح التعليل بقوله ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب قلت
محل النظر دخوله في التفسير الذى ذكر في المتن والتفسير الذى ذكر في الشرح على انه محل الخلاف
والتعريف في التخصيص ظاهر (قوله لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به) لم يعتد بخلاف الكعبي لانه مكابرة
محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه ثم ان عدها من الاحكام التكليفية على رأى
الجمهور اما باعتبار التغليب أو الاصطلاح وقد سبق وجه آخر فليتذكر (قوله والحسن ما ليس كذلك)
قد مر ما فيه من بطلان طرده بدخول فعل البهائم ولو فسر الحسن بما يصح من فاعله أن يعلم انه غير منهي
عنه شرعا لم يرد شيء (قوله الحسن ما يكون الخ) اراد بقوله ما يكون للقادر أن يفعله أن يكون الاقدام عليه

لانه ان أراد بكونه متعلق المدح والثواب كونه متعلقا لهما معا كان كما بعده مخصوصا بافعال العباد
فلا وجه للتخصيص وان أراد كونه متعلقا لكل واحد منهما بالانفراد كان مختصا في حق الثواب دون
المدح ولهذا قال الفاضل الشريف في شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم
والعقاب هذا في أفعال العباد وان أريد ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب قال (وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر الخ) أقول فيه نظر لان من
أدخله في تفسيره لم يفسره بما أمر به من المدح والثواب بل بما لا حرج في فعله لا يقال مراده بتفسير
الحسن عندهم تفسيره المختص بهم وهو ما أمر به لانا نقول فحينئذ لا وجه لقوله ولانه ليس متعلق المدح
والثواب لانه أيضا غير مختص بهم وأما المصنف فانما أدخله بجعله المباح مأمورا به مجازا كما ان المندوب
كذلك عندنا وهذا لا ينافى اتفاقهم على انه ليس بمأمور به بالامر المطلق الذى هو حقيقة في الوجوب
والمرجح في ارتكابه هذا المجاز جعل الحسن والقبح متناولا للاحكام الخمسة أى الواجب والمندوب والمباح
والحرام والمكروه اذ لو بقيا على حقيقتهما لم يتناولا الا الواجب والحرام وكان الثلاثة الباقية واسطة
بينهما مع ان المندوب والمكروه داخلان في تعريف الحكم بقيد الاقتضاء والمباح بقيد التخيير كما مر في
أول الكتاب لا اتفاقهم على انه ليس بمأمور به فان قيل قد تقرر ان الكعبي قائل بكونه مأمورا به وواجبا
فكيف يصح الاتفاق قلنا لم يعتبر خلافه لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه قال
(ليشمل المباح وفعل البارى) أقول على التعريف كما شملهما يشمل ايضا فعل غير المكلف من الصبيان
والمجانين والبهائم كما يشمل كلا منهما تعريفهم الحسن بما لا حرج في فعله قال (ما يكون للقادر العالم بحاله

فان المعتزلة فسروا
الحسن والقبيح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول
يختص بالواجب
والمندوب وبالتفسير
الثاني يتناول المباح أيضا
(وما ليس له ذلك) أى
القبيح ما ليس للقادر العالم
بحاله أن يفعله فكلا
تفسيرى القبيح متناول بأن
لا يتناولان الا الحرام
والمكروه فعلى التفسير
الاول للحسن المباح
واسطة بين الحسن
والقبيح وعلى الثاني
لا واسطة بينهما (فعند
الاشعرى لا يثبتان الا
بالامر والنهي)

فيه أصلا وفيما سواه
دخيلا دفعا للاشتراك
(قوله لانتهاء الغاية) من
قبيل اضافة الفرد الى
الطبيعة فان الغاية جنس
تحته فردان هما
الابتداء والانتهاء كما في
قولك بدن الانسان
وجسم الفلك فلا حاجة
الى ما قيل المراد منه
المسافة اطلاقا للكل على
الجزء أو لانتهاء ذى
الغاية من قبيل واسئل
القرية أو هو محمول على
القلب أى غاية الانتهاء
على ان في كون الغاية
جزأ من المسافة تأمل

والقول بانه أطلق الغاية على آخر جزء من الشيء للملابسة بينهما ثم أطلق اسم آخر الجزء
على الكل تعسف (قوله فصار كقوله بعت واشتريت الخ) فيه اشعار بان ذلك المحذوف لا يلزم أن يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان

فيه حذف الجملة وتكثير الحذف والاولى جعله حالا مفردا تحاشيا عن التكثير (قوله ولا ينوى التنجيز والتأخير) فانه ان نوى التنجيز يقع
في الحال وان نوى التأخير يقع عند مضى الشهر صرفا للتأخير الى الايقاع تحاشيا عن الالغاء ولكن ما الفرق في
نية التأخير وعدمها سوى الاضافة الى النية أو كلمة الى ولعله يختلف الحكم قضاء وديانة في النية (قوله وعند زفر رحمه الله) وفي رواية عن أبي يوسف رحمه الله (قوله فيبطل قوله الى شهر) فيه تعريض على زفر رحمه الله بان فيما ذهب اليه الغاء كلام العاقل من غير ضرورة اليه (قوله ان كانت غاية) قيل تكلمه بان كانت قائمة بنفسها غير مفتقرة الى المغيا في وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها المغيا سواء تناوله الصدر كما في المثال الثاني أولا كما في المثال الاول للمنافاة بين كون الشئ قائما بنفسه وتابعا لغيره (قوله لاتدخل تحت المغيا) قيل هذا من متفردات المصنف ورد بانه مذكور في أصول فخر الاسلام وغيره والدليل يعضده (قوله جواب الشرط) وهو وان لم يتناولها وهما خبر لقوله فصدر الكلام والمجموع جواب للشرط الاول وهو وان لم تكن وأما قوله فهي لمد الحكم جملة معترضة بالفاء كما في قول الشاعر

واعلم فعلم المرء ينفعه * ان سوف يأتي كل ما قدرا (قوله فالصحيح في الى أربعة مذاهب)
قبل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل الا على الانتهاء والدخول والخروج بدور مع الدليل ولذا يدخل في قراءة

أى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان مالهما أن يفعلاه قد لا يكون حسنا
بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثانى أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف
الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين
الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثانى لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا
الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور الذى لا يعلم
حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله أن يفعله أولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى ويمكن
الجواب بانه داخل فى القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله
الثانى ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل فى القبيح بل يكون واسطة بمنزلة
المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة
التحريم فانه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف
رحمه الله وللقائل أن يقول ان أريد بما له ان يفعله أولا يفعله ما يجوز له أن يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة

ملائم للعقل العقلاء وقس عليه مقابله (قوله وان شاء ترك) الاولى أن يقول وان لم يشأ لم يفعل لان عدم
الفعل ليس بالمشيئة والا لزم حدوثه (قوله لانتقض التعريفان جمعا ومنعا) أى لم يكن تعريف الحسن
مانعا ولا تعريف القبح جامعا واعترض عليه أولا بانه ان أراد أن مالهما أن يفعلاه قد لا يكون حسنا بالمعنى
المحذوف عنه قيد القدرة والعلم فظاهر انه ليس كذلك وان أراد بالمعنى الآخر فلا نسلم استحالته وانتقاض
التعريفين جمعا ومنعا وأجيب بان المراد انه قد لا يكون حسنا شرعيا وفيه ان قوله بل قبيحا لا يستقيم
حينئذ لان فعل العاجز والملجأ لا يوصف بشئ من الحسن والقبح شرعا ويمكن أن يقال المراد من قوله بل قبيحا
انه قد يكون كذلك بالنظر الى الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كاكل الميتة وقتل النفس
مثلا وثانيا بانه لم لا يجوز أن يكون فعل المجنون والمضطر حسنا منهما قبيحا من غيرهما وأجيب بانه لا يتأتى
فى الحسن والقبح الذاتيين ورد بان الانتفاع بالاعيان المملوكة حسن من المالك قبيح من غيره بدون اذنه
ومثله كثير فما يجاب به ههنا يجاب عنه ثمة (قوله فيكون التفسيران الخ) يعنى تفسيرى القبح (قوله وههنا
الخ) منشأ الاول قول المصنف وعلى الثانى لا واسطة بينهما ومنشأ الثانى قوله وكلا تفسيرى القبح
متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه وفى الجواب الاول بحث اذ قد صرح فى شرح المواقف بان
الفعل الغير المقدور لا يوصف بحسن ولا قبح بشئ من معانى حسن الافعال وقبحها على ان عد فعل المضطر
مطلقا من القبيح بعيد جدا كصدقة النافع (قوله وأما المكروه كراهة التنزيه الخ) قيل الذى يفهم من

أن يفعله) أقول ما عبارة عن الفعل وضمير بحاله راجع الى ما لا العالم قال (أى الذى ان شاء فعل وان
شاء ترك) أقول سيأتى ان هذا التعريف ليس كما ينبغى والاولى أن يقال ان شاء فعل وان لم يشأ لم يكن قال
(قد لا يكون حسنا بل قبيحا) أقول يعنى الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الفاعل كاكل
الميتة وشرب الخمر وقتل النفس مثلا اذ لو اعتبر خصوصه لم يتصف بالحسن والقبح قال (فلو لم يقيد
لانتقض التعريفان جمعا ومنعا) أقول أى لو قيل الحسن ما للشخص أو للفاعل أن يفعله والقبيح ما ليس له
أن يفعله لخرجت الافعال المذكورة عن تعريف القبح ودخلت فى تعريف الحسن فيختلان قال (فيكون
التفسيران الخ) أقول يعنى تفسيرى القبيح قال (وههنا بحثان الخ) أقول منشأ البحث الاول قول المصنف

التنزيه

لما ذكرت ان هذا الحكم مبنى عنده على أصلين أوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين أما الاول فقوله (لانهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر) أى ضعف هذا الدليل ظاهر

لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضا نحو هذا الفعل حسن شرعا أو قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الحسن به وان عنى به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه وأما الثانى فقوله (ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لا بافرضناه مرجحا تاما والا لا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطرارى والاتفاقى لا يوصفان بهما اتفاقا) تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما أن يكون متمكنا من تركه أولا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان تمكن فذلك الاختيار انه باختياره أم لا فاما أن يتسلسل أو ينتهى الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون

التنزيه داخل فى الحسن وهو بعيد وان أريد ما من شان القادر العالم بحاله أن يفعله و ينبغى له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه فى القبيح بناء على ان من شان العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيرى القبح متساويين بل الثانى أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرت ان هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم فى هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يوافق

كلام المعتزلة انه لا يوجد مكروه كراهة التنزيه عندهم بل كل كراهة تحريم فقد قال فى الكشاف الامر بالمعروف تابع للمأمور به ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فندب وأما النهى عن المنكر فواجب كله لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ولا شك فى ان المكروه مطلقا منكر فيندفع الاشكال ولك أن تمنع المقدمة الاخيرة بناء على أن المنكر ما يستحق فاعله محذورا وان كان غير العقوبة بالنار وقد مر فى تعريف الفقه اشارة الى اتفاقه فيه واعترض صاحب الترجيح على جعل المكروه كراهة التنزيه واسطة بانا لا نسلم انه لا يذم على فعله لان ما يحمد على تركه انما يحمد لكون فعله من مواقع الذم لان المدح على الترك المطلق ليس من دأب العقلاء وما نقل عنهم من انه لا يذم على فعله فالمراد منه الذم المعقب سوء العاقبة والجواب عنه ان زيادة قيد العقاب فى الآجل كما صرح به المصنف فى تحرير البحث لا يلائم درج المكروه كراهة التنزيه فى هذا القسم (قوله لم يكن كلا تفسيرى القبح متساويين الخ) وأيضا الظاهر على هذا خروج المباح عن الحسن لان ما ينبغى للقادر العالم أن يفعله يكون فعله أولى من تركه والمباح متساوى الطرفين (قوله ظاهر هذا الكلام مشعر الخ) ان اعتبر المشعر به ابتناء المدعى على الاصلين كما هو الظاهر من ذكره فى تعليل النفى فلفظ الظاهر لا يدعى الى التوجيه الذى ذكره سابقا بقوله وليس المراد الخ وان اعتبر كون تلك الادلة لاثبات الاصلين فلاحتمال كون قول المصنف لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله أوردت على مذهبه دليلين لان اثبات المذهب يستلزم اثبات الاصلين وان كان ظاهره التعلق بقوله دليلين (قوله أدلة كثيرة) منها انه لو كان حسن الفعل وقبحه عقليا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أجيب بان التعذيب ليس من لوازم ترك الواجب وارتكاب الحرام لجواز الانفكاك عنهما بناء على شفاعة أو عفو اللهم الا أن يجعل دليلا الزاميا بناء على أصلهم من وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب أو وجوب النظر عقلا ويمكن أن يجعل التالى فى الدليل عدم الامن من التعذيب وحينئذ لا يرد ما ذكر لان التعذيب وان لم يكن لازما لهما لكن عدم الامن من التعذيب لازم لهما مع بطلان اللازم بالآية المذكورة فتأمل

وعلى الثانى لا واسطة بينهما ومنشأ الثانى قوله وكلا تفسيرى القبح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه قال (وهو بعيد) أقول لان اطلاق لفظ الحسن على المكروه شنيع باى تفسير فسر الحسن قال (ظاهر هذا الكلام مشعر الخ) أقول انما قال ظاهر هذا الكلام لانه بين فيما سبق ان مراده ان كلا من الامرين لا مجموعهما عمدة فى اثبات مذهبه لا موقوف عليه فهو ليس باعتراض على المصنف بل بيان لمراده وأيضا المتبادر من ظاهر قول المصنف لاثبات الاصلين أن يكون ايراد الدليلين لاثبات

اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وأيضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما أى جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة
فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعا من رجحان أحد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم فى ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدى الى التسلسل أو الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطرارى والاضطرارى لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء انتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذى لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن أن يقال انه شئ وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك ما سنح لخاطرى وهذا مبنى على أربع مقدمات

هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما أما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودى لان نقيضه لا حسن وهو عدمى والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودى يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودى فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذى هو عرض فيكون قائما به لامتناع أن يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر

(قوله فتقريره ان الحسن الخ) اقتصر على ذكر الدليل فى الحسن اختصارا لظهور جريان مثله فى القبح وأما القول بان الاقتصار بناء على ظهور عدمية القبح على تفسير المعتزلة لانه عندهم عبارة عن سلب كون الفعل بحيث يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله فانما يتم اذا كان ما ذكر حدا له لا رسما على ان معناه كون الفعل بحيث يمنع القادر العالم بحاله عن أن يفعله (قوله ولا يخطر بالبال حسنه) فيه بحث مشهور فى أمثاله وهو انا لا نسلم تعقل الفعل بالكنه وبالوجه لا يجدى فالاولى فى اثبات الزيادة الاكتفاء بالضرورة اذ كل عاقل يجزم بأن كون الشئ متعلقا للمدح مثلا زائد على الشئ نفسه (قوله لان نقيضه الخ) لم يكتف باعتراف الخصم بوجوديته لان الغرض اثبات المدعى باقامة البرهان لا مجرد الالزام وأراد بلا حسن سلب الحسن لان نقيض الشئ سلبه لا عدوله فلا يرد منع صدقه على المعدوم (قوله وهو عدمى والا لما صدق الخ) صورة السلب لا يلزم أن يكون سلبا فى نفس الامر فالاستدلال لا لاثبات ذلك على انه يجوز أن يكون ما ذكر تنبيها لا استدلالا (قوله للفعل الذى هو عرض) اعترض عليه بمنع ان الفعل عرض عند المتكلمين فان أجناس الموجودات عندهم اثنان وعشرون كما عد فى أول شرح التجريد وليس الفعل معدودا منها وأجيب بان المراد الهيئة التى يكون الفاعل عليها عند الفعل أعنى الحاصل بالمصدر وفيه بحث لان تلك الهيئة لو وجدت لكانت كيفا وليست معدودة من أنواع الكيفيات عندهم اللهم الا أن تجعل من الكيفيات النفسانية أى المختصة بذوات الانفس (قوله لمحل الفعل لانه) ذكر

الاصلين فان قول الشارح وذكر منصوب معطوف على الحكم فى قوله بان الحكم لكن اذا نظر فى قول المصنف أوردت على مذهبه دليلين علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزمه اثبات الاصلين ومعنى قول الشارح نعم هذا المعنى لازم الخ فقوله لاثبات الاصلين علة لمجموع قوله أوردت على مذهبه دليلين فتدبر قال (وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لانه) أقول قال ابن الحاجب فى المنتهى لانه يؤدى الى اثبات الحكم لمحل الفعل لان حاصله قيامهما معا به وقد نقله المحقق فى شرحه ولم يبين ان مراده بالحكم ماذا وبينه التحرير فى حواشيه بقوله أعنى كون المعنى قائما به وتبعه من بعده وفى بيانه بحث لان الحكم بهذا المعنى غير المصطلح عليه وغير مناسب للمقام وهو ظاهر الفساد بل المراد به المصطلح عليه وهو الوجوب ونحوه مما هو من جزئيات الحسن والقبح والمعنى لانه يفضى الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل أعنى زيدا مثلا لا للفعل فيلزم أن يكون زيد واجبا أو حراما أو غير ذلك وفساده ظاهر وانما قلنا يفضى الى ذلك لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر الى آخره وبهذا يظهر اندفاع الوجه الاول من وجوه الضعف الآتية لانا نختار أولا الشق الاول قوله فما ذكرتم لا يدل على امتناعه قلنا يدل عليه انه يفضى الى أن يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه كما يتصف الجسم بالسرعة والبطء بتوسط اتصافه بالحركة فان صفة الحال فى جميع الصور المتنازع فيها بيننا وبين الفلاسفة صفة المحل لان حاصله قيامهما معا بالمحل وثانيا

من أوله الى آخره بخلاف قوله الى باب القياس مع انه من جنس المغيا وأجيب عنه بان ذلك هو المذهب الرابع بعينه غايته انه اعتبر الدليل
من نفس اللفظ فقط وهو تجانس الغاية والمغيا وعدمه نظرا الى انه فى صدد الدليل لما ذكره من اذ
المثالين الاول والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان فى غيرهما غيره ويؤيده عدم تخصيص المذاهب فى الكتب المشهورة (قوله

الدخول الا بحجاز الخ) قيل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه ذهب كثير من النحاة وأجيب بانه لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره لمخالفته اياه فبشار كان في أصل الضعف

اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا له في التحيز وأيضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذى هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان أريد بالقيام اختصاص الشئ بالشئ بحيث يصير أحدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان أريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم

الشارح في حواشى شرح المختصر ان الاولى أن يقول لمحل المعنى لانه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى مطلقا ولذا قال في تعليله لان الحاصل قيامهما أى المعنيين معا بالجوهر ولم يقل بالفاعل انتهى والاقرب أن يراد بالفعل العرض مطلقا بقرينة ما ذكره وقال أيضا أراد بالحكم القيام فالمعنى مثلا يلزم قيام الحسن بمحل الفعل أعنى الفاعل لا بالفعل ولو حمل على ذلك يلزم أن يكون قوله لان الحاصل قيامهما الخ متضمنا لتعليل الشئ بنفسه فقيل ينبغى أن يحمل على الاثر والموجب كما في قولهم العلة صفة توجب حكما لمحلها وحكم الصفة لا يتعدى محلها وهو الحسنية مثلا والمعنى لو قام العرض الذى هو الحسن بالعرض الذى هو الفعل لزم اثبات حكمه أعنى الحسنية لمحله أعنى الفاعل لا الفعل فيكون الحسن هو الفاعل لا الفعل وهو ظاهر البطلان وقوله لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر لاثبات ان محل الحسن بالحقيقة هو الفاعل لا فعله حتى يظهر لزوم اثبات حكمه له وقيل المراد بالحكم هو المعنى المصطلح عليه أعنى الوجوب ونحوه والمعنى لانه يفضى الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل أعنى زيدا مثلا فيلزم أن يكون زيد واجبا ولا يخفى بطلانه وانما قلنا يفضى الى ذلك لان الحاصل الخ فيه بحث لان قيام العرض بالعرض مسئلة عقلية جعل المستدل ابطالها احدى مقدمات الدليل فعلى تقدير أن يحمل الحكم على ما ذكر يكون التقدير هكذا قيام العرض بالعرض باطل مطلقا لانه يلزم منه اثبات الوجوب مثلا للفاعل كزيد لا لفعله ولا يخفى انه ركيك جدا وبناء الكلام على عدم القائل بالفصل لا يلتفت اليه في أمثال هذه المقدمات فان قلت ليس المراد ههنا ابطال قيام العرض بالعرض مطلقا لان كون القيام بمعنى التبعية في التحيز لا يستقيم في الاعراض القائمة بالمجردات كالعلم القائم بالنفس المجردة قلت الكلام مسوق على مذهب الجمهور والقول بالمجرد انما اشتهر للغزالى والراغب الاصفهانى (قوله اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له) قيل لم لا يجوز أن يكون أحد العرضين تابعا في تحيزه لتحيز الآخر التابع لتحيز الجوهر بان يكون في أحدهما خصوصية تقتضى كونه متبوعا وفي الآخر خصوصية تقتضى كونه تابعا (قوله الاول انه ان أريد الخ) لو جعل الدليل المذكور حجة الزامية لا برهانية سقط عنه الوجوه المذكورة في بيان ضعفه (قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم) نعم لو ثبت ان ليس المعقول من قيام الشئ بالشئ في المتحيزات الا أن يكون تحيز القائم تبعا لتحيز المقوم به وان الحسن من المتحيزات لزم القيام بالمعنى المذكور ودون

الثانى قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم قلنا لان الحسن لا يجوز أن يكون صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذى يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقتضى الاتصاف كما في جميع الصور المتنازع فيها فيفضى الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه أيضا كما سبق فيلزم قيامه بما اتصف به حقيقة وهو الفعل وان كان ذلك أيضا باطلا (قوله فهما معا حيث الجوهر) أى في حيز الجوهر تبعا له أى للجوهر (قوله وأيضا معنى قيامه به) اى قيام العرض الاول في حيز العرض الثانى وحيث ذلك العرض أى حيز ذلك

وان تفاوتا في قدره ويقوم ركن المعارضة بينهما ألا ترى ان ركن المعارضة تقوم بين الحديث الصحيح والحسن وان تفاوتا قوة بعد ما صح الاحتجاج والقدر الزائد ملغى في هذا (قوله والدخول ان كان ما بعدها جنس الخ) قيل مقتضاه دخول الرأس في أكلت السمكة الى رأسها على ما هو مختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار أولا انه لا يدخل أجيب بان الرأس ليس من جنس المغيا في حكم الاكل عادة فلا ينتقض الكلية ولا يخالف كلام الجماعة (قوله فالواهى غاية الاسقاط) قال القاضى أبو زيد الدبوسى اذا قرن بالكلام غاية أو نحوه لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان بنصين والفعل مع الغاية نص واحد ورد بانه ليس المراد انه للاسقاط عن الحكم بعد ايجابه عليه حتى يلزم أن لا يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن أن ينتصب عليه حكم الصدر وذلك معنى توقف أول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير أوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير هذا فلا وجه لما ذكره (قوله يدخل الاول) للعرف ودلالة الحال لا لان وجود الكل بدون

الجزء محال لان الجزئية انما تلزم اذا كان هذا الاقرار بعدد معين من الدراهم وهو التسعة وهل النزاع الا فيه بل هو اقرار بآحاد محضة من الدراهم منتهية الى العشرة فيكون حال الغايتين في الدخول وعدمه كسائر الغايات ولعل كلامه مبني على ان العدد غير مشتمل على الجزء الصوري وانه محض الآحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل فما يكون جزأ من الآحاد جزء من الاعداد فيتعدى أمر الجزئية والكلية الى المعدود بواسطة العدد لانهما تعرضان أولا وبالذات للكم ثم لمعروضه فلا يكون كلامه مبنيا على اشتباه المعروض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق ان العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري هو مجموع الآحاد والهيئة التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتماله هو الآحاد من حيث انه معروض للهيئة الاجتماعية لا محض الآحاد لان لكل عدد حقيقة محصلة ولوازم مختصة يمتاز بها عن غيره والاعذب في توجيه هذا المدعى ما ذكره صاحب الكشف والكافي من انه لما أوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما فقد أوجب الاول ضرورة لان الثانوية انما تتحقق بالنسبة الى الاولية والثالثية بالنسبة اليهما

لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز أن يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو أثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو أمر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا بعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه وأما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في تقرير المصنف

اثباته خرط القتاد (قوله لا يقتضي العدمية) ولو سلم فلا يلزم وجودية الحسن بمعنى كونه موجودا لأن النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وارتفاع النقيضين انما يستحيل بحسب الصدق لا بحسب الوجود (قوله كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن) حصة اللاممتنع القائم بالواجب انما تكون وجودية كما يشعر به سياق كلامه لو كان الامكان وجوديا ويكون اللاامتناع نفسه والا فلا يلزم وجود شيء منهما بل يحتمل (قوله لزم الدور) توضيحه ان النفي المعروض للعدم هو النفي الذي تكون ملكته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كاللاحسن مثلا بكون معدوما لكونه سلبا مطلقا أو لصدقه على المعدوم يكون الاستدلال باطلا فلا بد أن يستدل عليه بكونه سلب الامر موجود حتى يكون الدليل صحيحا فلو أثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبت له يكون دورا مضمرا (قوله ذاتيا له) مع انه باطل لان الامكان لكل ممكن ذاتي والا لزم انقلاب الحقائق (قوله انه مشترك الالزام) أجاب عنه في شرح المقاصد بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلا يكون مشترك الالزام وقد بينه في شرح الاصول (قوله والاتفاقي والاضطراري الخ) قيل الاتفاقي أيضا اضطراري لانه صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا الا ان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه (قوله ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص الخ) أراد به التخصيص في الاثبات لا التخصيص في الثبوت أعني الحصر اذ لا يذهب اليه الوهم وقد يجاب عنه بان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فنسبوا خلق ما هو قبيح من أفعال العباد اليهم لا الى الباري سبحانه حتى نفى بعضهم كالنظام ومتبعيه قدرته تعالى عليه فكان ذلك الاصل مع قطع النظر عن أدلتهم الاخرى على خلقهم

العرض الثاني هو حيز الجوهر الذي هو محل العرض الاول فهما تعالى حيز الجوهر فال (ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح الى قوله لان الممكن لا يقع بدون علته) أقول الجواب اما عن الاول فبأنه ان

وهكذا ولا يرد عليه ان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ماهو ثان لا يوجب ايقاع ماهو أول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما لا يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان

وجه

الاب لايتصور بدون الابن وذلك لان عروض هذه الاوصاف لتلك الآحاد المرتبة المنتهية الى حد ما من الاعداد باعتبار محض الايجاب
والايقاع فيكون الواحد مشاركا لما بعده فى عروض الايجاب والابطل الثانوية فيما بعده بخلاف الاب
والابن لان عروضهما لعروضهما ليس باعتبار الدخول فى الدار والكون فيها هذا (قوله لا الآخر عند أبى حنيفة رحمه الله) لان العشرة ليست بجزء من الآحاد ولا الشئ من الاعداد على توجيه المصنف رحمه الله وعلى توجيه غيره ان القياس أن لا يدخل الغايتان الا ان فى الاولى ضرورة توجب دخولها اذ لا ثانية بدون الاولى وليس كذلك فى الثانية (قوله وعند زفر رحمه الله) فى الكفاية وغيرها ان الاصمعى حاج زفر فقال ما تقول فى رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع ستين وقال فى الكافى وغيره حاج أبو حنيفة زفر رحمهما الله حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له أنت ابن تسع ستين قال بعض المحققين هذا بعيد اذ يبعد أن يجيب فيما بين واحدة الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين دون أن يقول خمسة وستون ونحوه مع ظهور ورود الالزام حينئذ الا وقد
أعد جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعى فى باب الرشيد استحسن فى مثل هذا والذى يتبادر فى وجه استحسانه ان قول الرجل سنى ما بين ستين الى سبعين عرفا فى ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا تعارف فى الطلاق فيبقى على ظاهره قضية

رحمه الله وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختيارى الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور فى عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفى الخاص لا يوجب نفى العام وان أراد به عدم التوقف على مرجح أصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقى من وجود العلة أعنى جميع ما يتوقف

أفعالهم دليلا لهم وباعثا على تلك النسبة فعنون المصنف من طرف الاشعرى دليل ابطالهم ذلك الاصل بفاعل القبيح لمزيد اهتمام بنسبة خلقه كالحسن اليه تعالى وهذا القدر يكفى جهة لذلك التخصيص وبالجملة لما ثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور فى القبائح ثبت ان المؤثر فيه هو الله سبحانه وتعالى على مقتضى زعم المصنف من ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس للاختيار مدخل فى وجود الفعل وان الله تعالى هو المؤثر التام كما يدل عليه قوله فيما يأتى هذا الدليل الذى ذكرناه هو ابطال دليل الجبر فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ فى التخصيص المذكور ايماء الى ان الله تعالى قادر على القبيح خالق له ومزيد اهتمام بذكره ولو ذكر معه الحسن لم يفهم ان ذكر القبيح اهم الغرض الذى ذكر (قوله وانه لا حاجة الخ) أجيب عنه بان وجه الحاجة اليه ان الاختيارى يطلق على فعل وجب بتعلق الارادة حتى انه اشتهر بينهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار فلما ورد على قوله ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطرارى ان عدم التمكن من الترك لا يقتضى الاضطرارية لجواز أن يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز ذلك لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ ويؤيد هذا الجواب قوله الآتى ولما كان ههنا مظنة أن يقال الخ (قوله ان أراد به عدم التوقف الخ) قيل هذا ترديد قبيح لان المصنف قد بين أن مراده بالمرجح جملة ما يتوقف عليه الفعل ولا شك ان الفعل اذا صدر بدونها يكون ترجيحا من غير مرجح ولا يرد ما قال من ان نفى الخاص لا يوجب نفى العام لان بعض المرجح لا يكون مرجحا والا لم يكن ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه الفعل كذلك بل يكون الجملة بعضها وأنت خبير بانه يؤول حينئذ الى اختيار الشق الثانى فيرد عليه ما أورد فيه وقد أجيب أيضا بان المراد بعدم التوقف عدم التوقف على مرجح متجدد فى العبد كالاختيار وأما قوله وأيضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال فهو مبنى على مذهب الخصم حيث يقول ان الفعل الغير الضرورى يحتاج فى وجوده الى الارادة التى بها يجب وجود الفعل فى وقت وقوعه فاذا لم يحتج ذلك الفعل الى مرجح متجدد فى العبد لم يجب وجوده بالنسبة الى الفاعل لان الوجوب عندهم موقوف على المرجح المتجدد الذى هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد فى العبد رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب (قوله اذ لا بد للاتفاقى الخ) أجيب بان المراد بالاتفاقى ههنا ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة

أراد التخصيص بالثبوت فممنوع بل ذكر القبيح للتمثيل ويعلم منه حال الحسن وان أراد التخصيص بالاثبات فسلم لكن وجهه ان الكلام لما كان فى الفاعل وجب اعتبار الترك ليكون اضطراريا كما هو كذلك فيما نقل عن المحققين وظاهر ان اعتباره فى القبيح أولى من اعتباره فى الحسن وأما عن الثانى فبأن وجه الحاجة الى ما ذكره ان الاختيارى يطلق على فعل وجب بتعلق الارادة حتى ان القوم قالوا الوجوب بالارادة لا ينافى الاختيار كما سيأتى فلما ورد على قوله ان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطرارى ان عدم التمكن من الترك لا يقتضى الاضطرارية لجواز أن يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ وقوله الآتى ولما كان ههنا مظنة أن يقال الخ مؤيد لما ذكرنا وأما عن الثالث فبأنا نختار الشق الثانى قوله يصح كونه اتفاقيا قلنا لا نسلم قوله اذ لا بد للاتفاقى من وجود

عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهى الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتبارى حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتى الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا فى مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثانى انه يجرى فى فعل البارى تعالى فيجب أن لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم أن لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار أنه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به

أو ما لا يكون حصوله بسبب يقتضيه وأيضا العلة ههنا موجودة لان الكلام فى فاعل القبيح والتردد فى انه متمكن من الترك أم لا وفاعل القبيح علة تامة له بلا مرية فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لزم أن يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوى الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فيكون اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح أيضا (قوله لان الاختيار صفة متحققة) منع من المصنف منع كونه صفة متحققة (قوله أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار) معطوف على قوله بانقطاع الاعتبار لا على قوله ينقطع التسلسل لانه أحد وجهى انقطاع التسلسل ثم لا يخفى ان هذا بظاهره ليس بمعقول لان الاختيار المضاف اليه نسبة بين الفاعل ووجود زيد مثلا والاختيار المضاف نسبة بين الفاعل والاختيار الاول فلا يتصور كون أحدهما عين الآخر فالمراد من العينية أن لا يكون أمرا زائدا عليه فى الخارج لعدمه فيه وبهذا ظهر سر بيان العينية على الاختيارية (قوله الثالث انه يلزم أن لا يوصف الخ) الاظهر أن يقال يلزم أن لا يوصف بحسن وقبح شرعيين لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف فى الشرع بحسن وقبح ويستلزم أن يكون التكاليف بأسرها تكليفا بالايطاق ولا قائل به (قوله الرابع انا نختار الخ) قيل هذا لا يرد على تقرير المصنف لانه أبطل كون الاختيار مرجحا بلزوم التسلسل فيه وحكم بان سلسلة المرجحات منتهية الى قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عندهم وأجيب بان السؤال لا يندفع بمجرد هذا التقرير ما لم ينضم اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن أن يقال الانتهاء الى القديم لا يوجب كون الفعل اضطراريا اذ الوجوب بالاختيار لا ينافى كون الفعل اختياريا سواء كان الاختيار الموجب من جهة

العلة قلنا هى ههنا موجودة لان الكلام فى فاعل القبيح والتردد فى انه متمكن من الترك أى عدم الفعل من أول الامر أم لا وفاعل القبيح علة تامة له بلا مرية فاذا تمكن من الترك بالمعنى المذكور لزم أن يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوى الحالين من غير تجدد أمر من الفاعل فيكون اتفاقيا ورجحانا بلا مرجح أيضا بلا شبهة فتدبر قال (الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح الخ) أقول هذا الاعتراض تحقيق والبواقى الزامية اذ لم تعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطلع على حقيقة الحال بل علم ان هناك خللا على الاجمال قال (وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب الخ) أقول أى يجب بالاختيار أو لا يجب به بل يصير أولى على اختلاف الرأيين كما سيأتى

اللفظ هذا قلت وأيضا ان زفر رحمه الله لم يبلغ هذا السن ولا أدرك خلافة الرشيد وانما مات فى خلافة المنصور سنة ثمان وخمسين ومائة عن ثمان وأربعين سنة على ما هو المعروف عند أهل الشأن والمناضل عنه أن يقول ان هذا الكلام مسوق لافادة ما هو خفى من مبلغ سنه بانه متردد بين ستين وسبعين لان السؤال انما هو عن القدر الزائد على أصل السن الضرورى وما دل عليه الامارات من قدره التضمينى فيفيد الجواب انه ليس دون ستين ولا أكثر من سبعين فلا تدخل الغايتان فى القدر الذى وقع تردده فيه فالاحتجاج غير صحيح بل هو مصنوع غير مقرون النقل بشرائط تفيد الصحة (قوله فى رواية الحسن عنه) اعترض عليه بان رواية الحسن ليس فى آجال الديون بل فى آجال الايمان وانما وقع فى ذلك اشتباها لما وقع فى أكثر نسخ أصول فخر الاسلام وفى الآجال وفى الايمان فى رواية الحسن قال صاحب الكشف وفى بعض نسخه فى الآجال والايمان وفى بعضها فى الايمان بالمثلثة والكل سهو والصواب وفى الآجال فى الايمان على ما قال شمس الائمة وفى الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأبيد وفى تأخير المطالبة وغلبت المنفعة فى موضع الغاية شك وكذا فى أجل اليمين لا تدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فى حرمة الكلام وجوب الكفارة به فى موضع الغاية شكا (قوله أى ولا أطلب الثمن الخ) فسره به ليكون نفيا فيتحقق تناول الصدر ولو جعله متعلقا

الفعل

بأجل الثمن كما مر ورد عليه منع كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بالادنى (قوله والفرق ثابت الخ) هو على
مذهب أبي حنيفة رحمه الله كما في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد

الفعل أولا يجب يكون اختيار يا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج

الفاعل كما في الباري أو من غيره كما في العبد (قوله والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين) قيل في العبارة مسامحة والمقصود ان هذا الاستواء معتبر في معنى الاختيار لا انه نفس معناه بل معناه على ما في شرح المقاصد القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده وقد يجاب بان المراد من المعنى المعنى الالتزامي لا المطابقي ولا مسامحة لان الاستواء مدلوله الالتزامي البين بالمعنى الاخص (قوله بان المعلوم ضرورة الخ) اعترض عليه بان الخصم يدعي الضرورة في ان لقدرتنا مدخلا في أفعالنا الاختيارية ولا أقل من الكسب فمنع ضرورية التأثير لا تجدي نفعا والجواب ان مجرد مقارنة الفعل للقدرة بدون التأثير لا يخرجه عن الاضطرارية عند الخصم وهو ظاهر (قوله بان مرجح فاعليته قديم) قيل عليه الفعل ان وجب مع ذلك

قال (والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة) أقول في عبارة مساهلة لان معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه لما قال في شرح المقاصد معنى الاختيار القصد والارادة مع ملاحظة الطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قال (وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها) أقول يعني ان الفرق الضروري وجود القدرة في الافعال التي معها الاختيار به وعدمها في الضرورية لا تأثيرها هنالك وذلك لا ينافي كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافي تأثيرها فليس استدلالا في مقابلة الضرورة قال (وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد الخ) أقول يعني مرجح فاعلية الباري تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان وصفاته تعالى وان كانت ممكنة ليست بحادثة وحاصله تخصيص المرجح في قولنا رجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا يحتاج الى مرجح آخر وفيه بحث لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الفعل في ذلك الوقت بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما تقرر في الكتب الكلامية قال الفاضل الشريف ونحن نقول مع تعلق ارادته القديم ان الفعل لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريا وان كان جائزا وجوده وعدمه فاما أن يفتقر الى مرجح أولا الثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود التقسيم بان ذلك المرجح لازم أولا أقول فيه بحث لانا نختار انه مع ذلك المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث على ما تقرر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قيل اذا كان تعلق الارادة حادثا احتاج الى مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممكن بلا مرجح قلنا انها تتعلق بالمراد لذاتها بلا افتقار الى مرجح لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح فان القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح المواقف وهذا أولى مما قيل هو الذي ان شاء أن يفعل فعل وان شاء لا يفعل لم يفعل لان اسناد العدم الى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزليا والعجب انه بعد ما قال ههنا هذا قال بعده في بحث الارادة في شرح قول المواقف وجوب الشئ

خلافا لصاحبيه فان عندهما لا فرق بينهما (قوله يقتضي الكل) لانه لما انتصب بالفعل صار بمنزلة المفعول به في اقتضاء الاستيعاب وتعلق الفعل بمجموعه حيث لا دليل على خلافه (قوله بخلاف صمت في هذه السنة) فانه لا يقتضي استيعاب السنة بالصوم لان الظرف قد يكون أوسع من المظروف على متفاهم اللغة فان قولهم زيد في الدار حقيقة عندهم وما في الكشاف ومتابعيه في تفسير قوله تعالى انما يأكلون في بطونهم ملء بطونهم مبني على العرف المحدث ومصطلح أهل المعقول لان حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف عندهم فزيد في الدار مجاز (قوله وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح) أي ديانة وقضاء قيل هذا مخالف لما روى ابراهيم عن محمد انه لو قال أمرك بيدك رمضان أو في رمضان فهما سواء وكذا في غدا أو في غد ويكون الامر بيدها في كل رمضان وكل الغد وقال السيد الشريف

رحمه الله الفرق في اثبات الحرف وحذفه مذهب أبي حنيفة خلافا لصاحبيه على ما صرح
به فخر الاسلام وغيره وما رواه ابراهيم عن محمد من عدم الفرق هو قولهما وقد يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي

الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف فى الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفى منشأ الغلط فى هذا الدليل على كلا الفريقين أعنى الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف أورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك فى كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا

المرجح القديم لزم الجبر والا احتيج الى مرجح آخر ورد بان الجبر انما يلزم لو لم يكن ذلك المرجح القديم ارادته واختياره فان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار فان قلت ذلك المرجح القديم ان استند الى ذاته تعالى لم يجز تخلفه عنه فيلزم الجبر بالضرورة والا احتاج الى مرجح آخر وتسلسل أجيب عنه بان علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو الحدوث وذلك المرجح القديم لا يستند الى ذاته ولا الى غيره وهو لا ذاته ولا غيره ولا يلزم من وجوب الفعل بالنظر الى ما لا يغاير ذاته وجوبه بالنظر الى ذاته ولا يلزم عدم تمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وهو معنى كونه قادرا هذا واعترض على الجواب المذكور أيضا بان مرجح فاعليته تعالى أعنى تعلق ارادته الذى يترتب عليه الوجود لا يكون قديما والا لزم قدم المراد اللهم الا ان يقال تعلق ارادته فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال لوقت وجوده كاف فى حدوث المقدور فى ذلك الوقت والكلام بعد محل تأمل (قوله وعن الرابع الخ) فان قلت يجوز أن يكون ما يجب الفعل عنده من العبد قلت ان صدر

بالاختيار لا ينافى الاختيار وههنا بحث وهو ان ارادة أحد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين فما أن يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك لا يختار الشق الثانى ولا يلزم من تعلقها باحدهما لذاتها كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها لذاتها عدم افتقارها الى مرجح خارجى لانها صفة من شأنها الترجيح كما عرفت والتحقيق ان رجحان الفعل لذات الارادة لا يقتضى ايجاب الفاعل بالذات ولا ينافى مقدورية الطرفين وانما يقتضيه رجحانه لذات الفاعل كان رجحان الوجود بالعلة الخارجية قال (لا يقتضى وجوب الوجود بالذات ولا ينافى امكانه فى نفسه) أقول انما يقتضيه رجحان لذات الفاعل هكذا يجب أن يفهم هذا المقام فانه مما اشتبه على أقوام قال (وعن الثالث بان وجود الاختيار الخ) أقول يعنى ان وجود الاختيار كاف عندنا فى الحسن والقبح الشرعى وان لم يكن له تأثير فى الفعل وكون الفعل غير مختار بمعنى انتفاء تأثير الاختيار فيه لا ينافى وجود الاختيار فيه وعندكم لولا استعمال العبد بايجاد الفعل بقدرة اختياره لقبح التكليف عقلا و يثبت ما ينافى ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا قال (وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده الخ) أقول يعنى أن ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار اذا كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقليا قال

اقتضاء الاستيعاب لعارض والمقصود فى الامر باليد ضرب مدة التفويض والتخيير فلذا استوعب بخلاف الصوم والطلاق فان المقصود فيهما مطلق الحصول فى الظرف (قوله فيصير بمعنى الشرط الخ) اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا وتعليقا من كل وجه بل انما يكون فى حكمه فى التوقف عليه وعدم الوقوع قبله فيقع الطلاق معه لا بعده فلو قال لاجنبية أنت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال معه لوجوب تأخر الطلاق عن النكاح بخلاف قوله أنت طالق ان تزوجتك فانه يقع الطلاق (قوله فى مشيئة الله) وكذا فى ارادة الله وقدرته لصحة انعقاد الكلام تعليقا ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضى الوقوع قلت ذلك انما يقتضى ان كونها طالقا مقدور الله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع بخلاف العلم اذ لو لم يكن ما فى علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال فى حق الملك المتعال (قوله لانه يراد المعلوم) وهكذا فى الكافى وغيره وقيل لا حاجة الى ذلك بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك وأجيب بانه لا معنى لاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفا له وهذا هو المراد بكونه معلوما له تعالى والمعنى الحقيقى للاحاطة غير متصور فى حقه تعالى قلت هذا وان كان فى نفسه
وجب
صحيحا الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه علل الوقوع بكون العلم بمعنى المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط فى صحة

وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارا بان أريد بالفعل نفس الايقاع ويبنى تحقيق ذلك على أربع مقدمات (قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام أو سخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والحدث بأنه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاعه القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل

عنه باختياره لزم التسلسل وان صدر بالايجاب لزم الجبر مع ان الخصم لا يقول بصدور اختيار العبد من نفسه بطريق الوجوب وبهذا اندفع ما قيل المرجح لاختيار العبد هو اعتقاد النفع في الفعل وهو قد يكون من العبد لا من الله تعالى وبالجملة ذلك الاعتقاد ان كان ضروريا فهو من الله تعالى باعتراف الخصم وان كان نظريا متولدا من نظر العبد يحتاج الى سبق فعل آخر هو نظره وهو مسبوق أيضا بمرجح هو اعتقاد النفع فيه وهلم جرا الى أن ينتهي الى اعتقاد ضروري من فعل الله تعالى (قوله ان كثيرا من المصادر) قيل انما قال كثيرا الان ذلك في المصادر اللازمة دون المتعدية والظاهر ان هذا انما يستقيم اذا اعتبر في قوله مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قيد فقط والا فلا شك انه يحصل في المصادر المتعدي هيئة للفاعل كالعالمية وهيئة للمفعول كالمعلومية وهذا ظاهر وقد صرح بذلك جدي في تفسير الفاتحة وقال وباعتباره تسامح أهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدر المعلوم وقد يكون مصدر المجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما معنيا الحاصل بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشئ في لازم معناه والظاهر ان كثيرا احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت كالامكان والامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع بحالة موجودة في الخارج (قوله أو غير ذلك كالحالة التي الخ) هذا مبني على القول بان الحركة من مقولة أن ينفعل كما ذكر في شرح المواقف وأما ما ذكر في شرح المقاصد من ان الحركة على كيفية يكون بها الجسم توسط بين المبدا والمنتهى فعلى مذهب آخر والمراد من

(المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر) أقول انما قال ان كثيرا من المصادر لان بعضها ليس كذلك كمصدرمات ونحو ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره وأما لفظ الفعل فلا يطلق غالبا الا على فعل حقيقي يوقعه الفاعل ويصدر عنه ولذا قال بعده فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قال (كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والحدث بانه تحرك) أقول الباء في انه للسببية ومتعلق بقوله أحدث والضمير راجع الى الموقع أو الحدث وقوله لا كايقاع عطف على كاحداث وكذا قوله وكايقاعه قوله في ذاته أي ذات موقع القيام والقعود ويكون وضعا كالقيام أي يكون من مقولة الوضع قال (أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدا أو المنتهى) أقول فيه بحث لانه جعل الحركة بهذا المعنى ههنا من غير الكيفيات وجعلها في شرح المقاصد منها حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين أحدهما كيفية بها يكون الجسم توسط بين المبدا أو المنتهى واعلم ان الشارح والمصنف ذكراهما هنا معنيين للحركة أحدهما موجود في الخارج والآخر معدوم ولها معنى ثالث مذكور في الكتب الكلامية وهو الامر المتصل المعدوم للمتحرك من المبدا الى المنتهى وما هي بهذا المعنى أيضا معدومة

---

*(المقدمة الاولى) *ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان أريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من أجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان أريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج أما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا أوقع الفاعل شيأ واحدا فقد أوجد أمورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع أمرا غير موجود في الخارج أظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده أمر غير موجود في الخارج

استعارة في المقارنة وكونه بمعنى الشرط هو عدم صلوح الظرفية حاصل فقوله أنت طالق في علم الله ينبغي أن يكون تعليقا فلا يقع فبين المصنف صلوح الظرفية بان المراد منه معلوم الله فيقع وذلك لان التعليق بغير متعارف لعموم علمه تعالى وشموله جميع المعلومات فيكون المراد منه انه ثابت في معلوم الله تعالى فيكون تنجيزا الان معلومه واقع والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع بخلاف المشيئة والقدرة فان قيل هذا يمتنع أن يكون تعليقا وتنجيزا الان العلم يتعلق بالشئ على ما هو عليه لكونه تابعا له فالعلم بوقوع الطلاق وكونه معلوما له موقوف عليه فلو انعكس الامر لزم الدور

وهو أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل فى جانب المبدأ أى العلة فى أمور موجودة فى الخارج على ما هو المفروض لا فى أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما فى لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال فى المبدأ لان استحالة التسلسل فى جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف

الكيفية الحالة مطلقا (قوله وهو أمر اعتبارى الخ) فيه بحث اذ قد صرح الرضى فى بحث المصدر ان معنى المصدر عرض لا بد له فى الوجود من محل يقوم به وزمان ومكان ومن البين ان الامر الاعتبارى ليس بعرض وغير محتاج فى الوجود الى محل يقوم به الا اذا ثبت خارجية الاتصاف وأجيب بعد تسليم كون كلامه حجة فى مذهبه بان الحاصل بالمصدر قد يسمى أيضا مصدرا وأشار اليه الشارح بقوله حقيقة معنى المصدر وأنت خبير بان التعميم لا يستقيم حينئذ أيضا لما عرفت من ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون أمرا موجودا فى الخارج (قوله فيلزم التسلسل فى جانب المبدأ) اعترض عليه بما اشتهر فى أمثاله من جواز الانتهاء الى ايقاع اعتبارى اذ لا يلزم من وجود فرد من افراد طبيعة واحدة وجود جميع افرادها وعدم العلم بالمرجح لا يفيد لجواز تحققه فى نفس الامر وقد ذكر فى حواشى شرح المواقف ان الاعتبارى فى مثله ان حمل على المعدوم فى الخارج فانه يكفى سند المنع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان حمل على الممتنع يستقيم فى افراد طبيعة نوعية أيضا عند المتكلمين ألا يرى انهم قالوا الواجب تعالى ماهية كلية مع فرد من تلك الماهية وهو ذات الله سبحانه واجب وفرد آخر ممتنع قطعا وذلك لان مبنى امتناع الممتنع منها خصوصية على ان معنى ما سوى هذا التعين الحاصل فى الواجب مثلا يمتنع اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما على ان ادعاء اتحاد الماهية مما لا حاجة اليه اذ يكفى أن يقال مثلا يجوز أن يكون بعض الايقاعات من الموجودات الخارجية وبعضها من الامور الاعتبارية وان لم يكن بينهما اشتراك الا فى اسم الايقاع وفى انه اذا اتصف بها شئ من الاشياء يستلزمان وقوع أمر فى الخارج وهذا القدر كاف فى منع لزوم التسلسل فان قلت الايقاع الاعتبارى يتصف به الموقع فى نفس الامر فيحتاج الى ايقاع آخر فيلزم التسلسل فى الايقاعات النفس الامرية وان لم يكن موجودات فى الخارج وهذا باطل ببرهان التطبيق قلت بعد تسليم ان الممكن اذا احتاج فى وجوده الى اتصاف فاعله بايقاع اعتبارى وجب احتياج ذلك الاتصاف الى اتصاف آخر بايقاع آخر وقد اتفق الفريقان على ان برهان التطبيق انما يجرى فى الموجودات الخارجية والنزاع فى اشتراط الاجتماع فى الوجود زمانا والترتيب فيه ذاتا فلا يسمع دعوى جريانه فى الامور الذهنية (قوله أو يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع) قد أشرنا فيما سبق ان ظاهر هذا غير معقول فلا بد أن نؤول العينية بعدم زيادته فى الخارج على الايقاع المضاف اليه لكونه غير موجود فيه (قوله فى جانب العلة مما قام عليه البرهان) انما لم يقل فى العلة لان التسلسل كما

لان المتحرك ما لم يتصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وبطلت بل فى الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه والى المكان الذى أدركه فاذا ارتسمت فى الخيال صورة كونه فى المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه فى المكان الذى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد قال (او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع) أقول هو فعل مضارع عطفا على ينقطع او مصدر مجرور بالباء عطفا على بانقطاع قال (لان استحالة التسلسل فى باب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق) أقول انما قال فى

قلت معنى كونها طالقا فى معلوم الله ان وقوع الطلاق فى جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعا للمعلوم بمعنى الاصالة فى الموازنة لا ينافى ذلك ومثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا بالنظر الى ذلك (قوله اعلم ان التعليق بالمشيئة) أى فى الصورة وبحسب الظاهر والا فقوله أنت طالق ان شاء الله ونحوه عند أبى ومحمد رحمهما الله ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه لانهما لا يمكن الوقوف عليها وعن أبى يوسف رحمه الله تعليق فيكون يمينا ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع فى مثل ان شاء الله أنت طالق لعدم الفاء فى موضع وجوبه وأما عدم وقوعه فى مثل أنت طالق ان لم يشأ الله على هذا القول فلعدم امكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاما باطلا اذ لو صح لبطل من حيث صح (قوله وعند المضرة) وليس من ضرورة تحقيق معناه أن يكون الحاضر قدام الشئ البتة بل ربما يكون مع المقارنة فى الزمان والمكان مطلقا وربما يكون كناية عن نفس الشئ كما فى مخاطبات الاعيان (قوله فيقع فى آخر الحياة) أى حياة أحدهما وفى النوادر لا تطلق بموتها لانه قادر على أن يطلقها وانما يعجز بموتها فصار كقوله أنت طالق ان لم أدخل الدار يقع بموته لا بموتها ووجه الفرق على الظاهر ان جانب
بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق اليأس بموتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع عجزه عن التكلم بالطلاق فى الجزء الاخير من الحياة اكتفاء

بوجود القدرة عند التعلق فان قيل فينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن مالم تمت وانما يتحقق العجز بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع أجيب بان العجز عن الايقاع يتحقق قبيل الموت لان من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك فلا ترث منها الزوج ولها الميراث بحكم الفرار في المدخول بها (قوله يجيء للظرف) بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكما في قول الشاعر وقيل عليه ان كلا من الآية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت والثاني ادعى ويدعى ورد بان المراد منه أنه لا يسقط عنها معنى الوقت في المجازات وليس المراد انها متمحضة في الظرف (قوله وللشرط) أي الشرط المجرد من معنى الظرفية ليفيد وحينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله فيما هو على خطر الوجود والتعجب بانهم جعلوها متمحضة للشرط بواسطة وقوعها في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى كذلك مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة فلا يمكن فيما نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان ردء المواهب وخلط المراتب حتى ان اصابة المكروه أمر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأته مفيد فرع بان اذا التوقيت لا يستعمل الا في الامر الكائن أو المنتظر الذي

جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيأ أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع أيضا فعله أما لو أوجد شيأ بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الرازي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في لايقاعات

يتسلسل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بعليتها كالايقاع مثلا للاشتراك في العلية (قوله ليس بتام على ما عرف في علم الكلام) لانه ان أريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حدي الكميتين فليس بلازم اذ لا حد في الجهتين من جهة اللاتناهي وان أريد عدم قصورهما عن وقوع كل جزء من أجزائهما بمقابلة جزء من الاخرى فلا نسلم استحالته لان ذلك من عدم التناهي لا من المساواة في الكمية وفي ضعف برهان التطبيق وجوه أخر ذكرناها في حواشي المواقف فلتطلب منها (قوله أما لو أوجد شيأ الخ) اعترض عليه بان هذا ينافي كون الموجد فاعلا اذ لا يتصور كونه موجبا وهو ظاهر ولا مختارا لانه مع قطع النظر عن ذلك الغير لا يتمكن من الفعل والترك ومعه يجب الفعل وأجيب بأنه لا ينافي كونه موجبا غايته أن لا يكون موجبا بالذات ولا كونه مختارا لجواز أن يكون ايجاد الغير تأثيره القائم به مرتبا على اختياره فكما اختار التأثير أوجده ذلك الغير فيه فكان متمكنا من الفعل والترك نظرا الى اختياره والوجوب المرتب على الاختيار لا ينافيه (قوله واذا انتهى الى ايقاع قديم) اعترض عليه أولا بان ذلك الايقاع القديم ممكن فيحتاج الى ايقاع آخر وأجيب بما اشتهر من ان علة الاحتياج هو الحدوث وان صفات الباري ليست غيره فلا يحتاج الى علة ولا يخفى ضعفه وثانيا بان أثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع القديم فيلزم الجبر من العبد والجواب بما أشرت اليه سابقا من جواز ترتب الاستناد اليه على اختياره (قوله والالزام ليس بتام) أجيب عنه بان مراد الاشعري بما ذكر نفي وجود التكوين لا نفي ازليته فقط والالزام كون الباري سبحانه وتعالى محلا للحوادث ولا نفي مغايرته للقدرة فقط بان يكون موجودا أزليا ويكون عبارة عن القدرة لان التكوين عنده عين المكون بخلاف القدرة فالالزام تام واعترض عليه بانه يلزم على هذا أن لا يكون الايجاد بالمعنى المصدري عبارة عن التكوين فلا يتم الالزام على مذهبه وأجيب بان مراده بالعينية نفي زيادته على المكون بحسب الخارج كما صرح به في شرح المقاصد قيل والتحقيق ان مراد الاشعري من نفي القيود المذكورة في قوله صفة أزلية مغايرة للقدرة نفي بعضها على تقدير وبعضها على تقدير آخر لا نفي مجموعها والظهور ان نفي المغايرة مناف لنفي قيد الازلية والوجودية فتوضيح كلامه ان التكوين الذي أثبته الخصم اما أن يريد به المعنى المصدري كما يشعر به تفسيره باخراج المعدوم من العدم أو يجعله عبارة عن الصفة التي تتكون بها الاشياء لا وفاتها فعلى الاول نفي وجوده وأزليته وعلى الثاني نفي مغايرته ومقصود المصنف هو المعنى المصدري فيتم الالزام

جانب العلة ولم يقل في العلة ليتناول ما يتم الى بعلية العلة كالايقاع مثلا هاهنا فان التسلسل كما يتسلسل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها الاشتراك في العلة قوله ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم جواب

*(المقدمة الثانية) *كل ممكن فلا بد أن يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا أمكن

وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون ذلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا أمكن عدمه فى حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجده شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لا شك انه فى زمان عدمه لم يوجده شئ فى الزمان الذى يوجد ان وجد بايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

و يمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها و عدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير و بالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضرورى واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان أو معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافى الضرورة والضرورى قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا أى وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد وأما كون علة الممكن وجودها بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها و يجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد

(قوله لانه يستلزم قدم الحادث) قيل عليه الايقاع وان كان قديما الا ان تعلقه حادث فلا يلزم قدم الحادث وأنت خبير باندفاع هذا بقوله ضرورة انه الخ وأجيب أيضا بانا ننقل الكلام الى ذلك التعلق على ان اسناد الايقاع الى تعلق الايقاع القديم دون نفسه خلاف المفروض ثم ان ذلك التعلق الاضافى ليس بموجود ولا معدوم كما سيأتى فثبت استناد الحادث الموجود الى ما ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب (قوله فضرورى واضح من ملاحظة مفهوم الممكن) فيه بحث وهو ان الممكن بالمعنى المذكور وان كان توقفه على علة موجودة ضروريا الا ان الممكن الخارج من القسمة ليس بذلك المعنى بل بمعنى ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وافتقاره الى علة موجودة ليس ببديهى لان العقل لا يمتنع بديهة ان يقتضى أحدهما فى الجملة و يكون كافيا فى وجوده بل هذا مما يستدل عليه كما فصل فى علم الكلام وذكره ههنا أيضا (قوله لكان واجبا) الاولى أن يقول بدله لكان وجوده رجحانا من غير مرجح وهو باطل اذ قد يناقش فى قوله لكان واجبا بانه لا يلزم من عدم توقف وجود الممكن على الموجد كون ذاته مقتضية لوجوده حتى يلزم كونه واجبا وانما يلزم لو ثبت توقف وجود كل ممكن على موجب وهو أول المدعى وان أمكن أن يدفع بان المناقشة فى الضروريات لا تسمع (قوله و يجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها) المراد بوجود العلة بجميع أجزائها حصولها بتمامها سواء كانت موجودة بجميع أجزائها أو معدومة أو مركبة من الموجود والمعدوم لان ارتفاع الموانع جزء من العلة التامة (قوله لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الخ) كان الظاهر أن يقال والا لصدق قولنا قد لا يكون اذا عدمت الجملة امتنع وجود الممكن الا انه نظر الى ان كذب الموجبة الكلية كما يستلزم صدق السالبة الجزئية يستلزم صدق الموجبة الجزئية السالبة المحمول

سؤال مقدر وهو ظاهر قوله لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ ان الايقاع ملزوم للوقوع و يمتنع انفكاك الملزوم عن اللازم قال (المصنف ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده الخ) أقول قوله هذا وقوله بعد وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا أمكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود فى أمثال هذه المواضع يقتضى العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لاضده لئلا يتصور الواسطة وهو مخالف لما سيأتى فى المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المضافتين قال

لاريب فيه عادة كمجيء الغد او شرعا كالقيام الى الصلاة ولو لم تتعرض فى الشرط فى مثل يكون

اذا تضمنت خصاصة فلما جاز استعمالها بخلاف متى فانه الا تستعمل فى الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى

يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل أما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا وأما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر وأما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما أن يتوقف الوجود على شئ آخر أولا وكلاهما محال أما الاول فلاستلزامه أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر وأما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه آخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة أو نقصان يرجح الوجود أو العدم وكلا الامرين أعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجده شئ آخر اي مغاير لذات الممكن فلا

(قوله بالامكان العام) قيد به ليتناول الواجب (قوله لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه) اعترض عليه بانه ان أراد بالموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه فلا نسلم لزومه للعلية بل هو أول المسئلة وان أراد ما يجوز أن يكون له مدخل فيه فلزومه للعلية مسلم ولكن يمنع لزوم التالي لذلك الفرض اذ يجوز أن يتوارد على المعلول الشخصي علتان على سبيل البدل فلا يلزم من انتفاء احداهما عدم المعلول ولا كون العلة غير موقوف عليها بالمعنى المذكور أجيب بانه قد ثبت بشهادة الضرورة ان الممكن لا يتم وجوده بذاته بل يحتاج الى أمر منفصل وهو المراد من العلة فان صح ان كل موجود معين فله علة معينة فذاك والا فالعلة التي يدعى امتناع وجود المعلول بدون وجودها هو مطلق ذلك الامر المنفصل (قوله بل أمكن عدمه بالامكان العام) قيد بالامكان العام ليتناول الممتنع واعترض أولا بانه لا يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ضرورية العدم ورد بان تلك الضرورة لا يجوز استنادها الى ذات الشئ اذ الكلام في الممكن فاذا فرض وقوع العدم الضروري فان توقف الوجود على أمر آخر يلزم أن لا يكون الجملة جملة والا لزم الرجحان بلا مرجح كما ادعاه فلا يبطل اللازم في قوله لو كان الممكن على تقدير وجود الجملة ممكنا بالامكان العام لما لزم من فرض وقوعه محال وثانيا بان قوله بل عدمه وقد ذكره المصنف أيضا حيث قال والا أمكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في أمثال هذه المواضع نقيض العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لاضده ليتصور الواسطة وهو مخالف لما سيأتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المتخالفتين (قوله فان قيل ان أردتم بالرجحان الخ) قيل عليه

(لم يمتنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام) أقول انما قيد الامكان ههنا وفيما سيأتي بالعام ليتناول ههنا الواجب وفيما سيأتي الممتنع فان شيأ منهما غير مختص بالامكان الخاص فان الضرورة لما سلبت في الاول عن جانب العدم كان متناولا للواجب والممكن الخاص ولما سلبت في الثاني عن جانب الوجود كان متناولا للممتنع والممكن الخاص ولو أطلقه لتبادر منه الممكن بالامكان الخاص قال (فان قيل ان أردتم بالرجحان بلا مرجح الى آخر الجواب) أقول في كل من السؤال والجواب بحث أما في السؤال فلان

الوقت وبان بعضها لما كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته نفي منى بالجزم الشائع كثرته وفي اذا بالجزم النادر قلته فأ بواعن تكثير خلاف الاصل على ان التنزيل انما هو عند عدم الحقيقة وقد وجدت بنقل الثقات (قوله واذا اعجاس الحبس)
استشهاد لاتيانها في معنى الظرف والبيت لابن أحمر أو جرى بن ضمرة وأوله
هل في القضية ان اذا استغنيتم
وأمنتم فأنا البعيد الاجنب
واذا الشدائد بالشدائد مرة
أشجتكم فأنا الحبيب الاقرب
واذا يكون كريهة أدعى لها
واذا يحاس الحيس يدعى جندب
هذا وجدكم الصغار بعينه
لا أم لي ان كان ذاك ولا أب
عجبا لتلك قضية واقامتي
فيكم على تلك القضية أعجب
(قوله ونحو واذا تصبك الخ) اشارة الى استشهاد لمدعى آخر وهو كونها بمعنى الشرط والبيت لعبد قيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة يوصي ابنه جبيلا بقصيدة فيها آداب ونصائح وهي
أجبيل ان أباك كارب يومه
فاذا دعيت الى المكارم فاعجل
أوصيك ايصاء امرئ لك ناصح * طبن بريب الدهر غير مغفل
الله فاتقه وأوف بنذره * واذا حلفت مماريا فتحلل
والضيف أكرمه فان مبيته * حق ولا تك لعنة للنزل
واعلم بان الضيف مخبر أهله * بمبيت ليلته وان لم يسئل

ودع القوارص للصديق وغيره * كيلا يروك من اللئام العزل وصل المواصل ما صفالك وده * واحذر حبال الخائن المتبدل
واترك محل السوء لا تحلل به ١٢٠ * واذا نبا بك منزل فتحول دار الهوان لمن رآها داره * أفراحل عنها كمن لا يرحل
واستأن حلمك في أمورك كلها
واذا عزمت على الهوى فتوكل
واستغن ما أغناك ربك بالغنى
واذا تصبك خصاصة فتجمل
واذا هممت بأمر شر فاتئد
واذا هممت بأمر خير فاعجل
واذا أتتك من العدو قوارص
فاقرص لذاك ولا تقل لم أفعل
واذا افتقرت فلا تكن متخشعا
ترجو الفواضل عند غير المفضل
واذا تشاجر في فؤادك مرة
أمران فاعمد للاعف الاجمل
واذ القيت القوم فاضرب فيهم
حتى يروك طلاء اجرب مهمل
واذا لقيت الباحثين الى الندى
غبرا أكفهم بقاع ممحل
فأعنهم وايسر بما يسروا به
واذا هم نزلوا بضنك فانزل
وقد استعمل فيها اذا الشرط في اثنى عشر موضعا بالجزم ودخول فاء الجزاء (قوله خصاصة إلى
فتجمل) أى ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الجميل من نفسك وحسن الحال بالتزين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجميل أى الشحم

تسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي أن يقال فقد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان أريد بحسب الغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والا لا ممكن وجوده أو عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء

قد يتعين من بيان الرجحان سابقا بقوله وهو قوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى الخ ان المراد هو ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فلا وجه للترديد ثم الجواب عنه باختيار الشق الاول والجواب ان مقصود القائل شرح قول المصنف فان قيل لا نسلم انه محال الخ ثم حاصل السؤال انك اذا أردت بالرجحان بلا مرجح الذي فسرته بوجود الممكن تارة وعدمه أخرى وجود الممكن من غير أن يوجده شئ بان يحمل التفسير على وجود الممكن تارة بلا ايجاد علته اياه فلا نسلم اللزوم وان أردت ظاهر ما سبق من التفسير فلا نسلم بطلان اللازم وحاصل الجواب اختيار الشق الاول بحمل التفسير على المعنى الذي ذكرته ضرورة دلالة قول المصنف قلت فقد لزم هذا المعنى الخ على ذلك فليتأمل هذا واعترض على قول المصنف ففي الزمان الذي وجد الخ بانه ان أراد به انه ان وجد بسبب ايجاد شئ آخر اياه نختار الشق الثاني ونقول وجد لا بسبب ايجاد شئ آخر اياه ونمنع لزوم ما سلموا استحالته لان ذلك هو وجود الممكن بلا ايجاد لا وجوده بلا سببية ايجاد وان أريد به انه ان وجد مع ايجاد شئ منعنا لزوم تاليه لظهور ان مصاحبة شئ لآخر لا يستلزم توقفه عليه ورد بان المحال المسلم عند المصنف كما صرح به هو وجود الممكن من غير ان يوجده شئ ولا فرق بين قولنا وجد لسبب ايجاد شئ اياه وقولنا وجد مع ايجاد شئ اياه في ان المراد كون الايجاد في كل من القولين موقوفا عليه (قوله فجوابه الخ) قال الفاضل الشريف للقائل أن يقول اذا جعل الايجاد جزأ من جملته يكفي في تقرير الدليل حينئذ ان وجد الايجاد وجد الممكن لامتناع التخلف عنه والا فلا لاستحالة وجود شئ بلا ايجاده وباقي المقدمات مستدرك وأيضا يلزم حينئذ امتناع بساطة شئ من العلل مع انهم صرحوا بها حيث قالوا ربما يكفي مجرد الفاعل في المعلول وذلك اذا كان الفاعل غير مادي والفاعل موجبا والحق ان الايجاد محتاج اليه غير داخل في الجملة كما سيأتي في بيان سبب الوجود (قوله وهو معنى الرجحان بلا مرجح) قد يناقش فيه بان الوجود بلا ايجاد لا يستقيم تفسير الرجحان بلا مرجح بل الرجحان بلا رجح وأنت خبير بان المراد بنفي المرجح من حيث هو مرجح فيؤول الى نفي الوصف وبصدد المآل (قوله زيادة لا حاجة اليها)

ما ذكره سابقا من بيان الرجحان بلا مرجح بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى الخ عين ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فكيف يصح الترديد بينه وبين غيره وأما في الجواب فلانه بعد ذلك البيان كيف يصح أن يختار الشق الاول فانه مغاير وأنت خبير بان هذا انما نشأ من ذكر قوله السابق وهو وجود

فى تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبر المعلول نوعيا فعلته أحد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم أن ماذكره المصنف رحمه الله تعالى مبنى على ان الايجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلى يحصل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متأخر عنهما وفى الخارج غير متحقق أصلا والمشهور انه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية

هى قوله ان أمكن عدمه الى قوله لكنه يلزم (قوله فان قيل المعلول النوعى قد يتعدد علله الخ) قيل عليه مبنى هذا السؤال والجواب وجود الكلى الطبيعى فى الخارج وفساده بين فالصواب فى الجواب أن يقال معنى تعليل النوع بالعلل المختلفة تعليل كل فرد منه بعلة اذ لا وجود للطبائع حتى تعلل فى ضمن الافراد بعللها ولا شك أن انتفاء كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله فان الضوء المستند الى النار ينتفى بانتفائها وقد يجاب عنه بحمل الواحد النوعى فى كلام الشارح على الواحد بالنوع لا الكلى الطبيعى ومعنى قوله فى الجواب اذا اعتبر المعلول نوعيا الخ ان المعلول النوعى متعدد بحسب التشخص وكل واحد من ذلك المتعدد ممتنع الوجود عند انتفاء علته فاذا نظرت الى نوعية تلك الاشخاص المتعددة بحسب الذات واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها وجعلتها بذلك الاعتبار معلولا واحدا نوعيا فنحن نأخذ القدر المشترك بين عللها أيضا ونجعلها أمرا واحدا بحسبه ونقول علة أحد الامور التى هى علل متعددة لتلك الاشخاص المتعددة فتستقيم القاعدة المذكورة بحسب هذا الاعتبار أيضا وأنت خبير بان تقرير الجواب بالوجه المذكور لا تساعده العبارة (قوله واعلم أن ماذكره المصنف الخ) قيل انما يظهر هذا من تقرير الشارح للجواب والذى يظهر من كلام المصنف انه غير مبنى عليه لانه ردد وقال ان وجد بايجاد شئ ولم يجزم بانه يوجد بايجاد شئ ورد بان المصنف أبطل الشق الاخير من الترديد وهو كون الوجود بلا ايجاد وحكم باستحالته فظهر من كلامه ان الايجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن على ان الترديد المذكور واقع فى كلام الشارح بعينه لانه بصدد الشرح ورد الكلام على طبق المشروح (قوله والحق انه اعتبار عقلى) قال الفاضل المحقق الشريف هذا لا ينافى توقف الموجود عليه لعدم المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ايجاد لزم وجوده فى الخارج بلا ايجاد (قوله عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده) من جملته ارادة المختار وتعلقها فاندفع ما يقال هذا ترجيح بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجيح بلا مرجح وتقرير الاندفاع ان المفروض ههنا ان المختار مع ارادته وتعلقها موجود فى الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع

الممكن تارة الى آخره حتى لو كان تركه لم يرد ذلك قال (والحق انه اعتبار عقلى) أقول فيه بحث وهو أن الاعتبارى يطلق تارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه حتى لا يقع وصفا لموجود فى الخارج كما فى قولنا زيد أعمى اذا عرفت فاعلم ان كون شئ اعتباريا عقليا بالمعنيين لا ينافى كونه موقوفا عليه لوجود الممكن كيف وقد صرحوا بان وجود الشئ موقوف على ارتفاع المانع حتى جعله بعضهم جزأ من العلة التامة وقد قال الشارح رحمه الله تعالى فى مباحث المقدمة الثالثة لا شك ان العدم المانع دخلا فى علة الحادث والحق ان التشكك فى كون وجود الممكن مبنيا على الايجاد مثل التشكك فى

وهو الشحم المذاب كما فى قول الشاعر
قد كنت قدما مثريا متمولا ✽ متجملا متعففا متدينا
فالآن صرت وقد عدمت تجملى ✽ متجملا متعففا متدينا
أى فالآن صرت آكل أشار الجمول وشرب العفافة بقية ما فى الضرع من اللبن ومديونا ولا يخفى انه بعيد عن مقام التأديب جدا فلا يحمل عليه (قوله حقيقة فى الظرف) يضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال وأما نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت فبنى على الحذف على شريطة التفسير (قوله للشرط بلا سقوط معنى الظرف) لا يقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول انها غير متمحضة للظرف فى أصل معناه فليس من الجمع فى شئ وان أوهمه ظاهر عبارة المصنف (قوله ومتى للظرف خاصة) أى لا تكون متمحضة فى الشرط يعنى انها ليست نظير اذا فى كونها متمحضة للشرط والا فهى من كلم الشرط الجازمة للمضارع كما فى قول الشاعر
متى تأته تعشو الى ضوء ناره
تجد خير نار عندها خير موقد
(قوله فلا ينقطع بالشك) اعترض عليه بان طلق نفسك مقيد بالمجلس فاذا زيد عليه متى شئت تعلق بما وراء المجلس بخلاف ان فى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بما وراء المجلس فلا يقع بالشك وأجيب بان هذا التقييد على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت يكون الشك فى انقطاع التعلق ورد بان الاصل هو التقييد بالمجلس اذ ليس فى

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الواجب بالذات فان وجود الشئ يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير أن لا يوجده

و بطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولويته من غير أن ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد أولويته لا وجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني انها مع كونها أولية مشهورة لم ينازع فيها الاقوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته

الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا (قوله فان قيل لم لا يكفي الخ) قال الفاضل الشريف معترضا عليه السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه وأجيب بان السؤال انما هو على المشهور ومحصوله منع دلالته على الوجوب فانه يجوز أن يحصل من العلة التامة أولوية الوجود فيقع المعلول بتلك الاولوية من غير أن ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو سلم ان السؤال على غير المشهور فنقول انه منع لقوله وكلاهما محال كأنه قال لا نسلم استحالتهما بل نختار الشق الثاني ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان ترجيح الوجود أو العدم وهو ممنوع لجواز وقوع المرجح في جانب الوجود من غير أن ينتهي الى مرتبة الوجود (قوله كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب) قيل هذا مدفوع بان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده فعدم هذا العدم هو وجود العلة التي تفيد الاولوية فلا يلزم أن لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود ورد بانا قد فرضنا وقوع العدم بسببه مع وجود ما يفيد الاولوية فكيف يتصور أن يكون عدم سبب هذا العدم هو وجود ما يفيد الاولوية بل لا بد أن يكون هناك أمر آخر يتوقف عليه الوجود أيضا ويكون سبب هذا العدم في هذه الصورة عدم ذلك الامر (قوله يعني انها مع كونها أولية الخ) قال الفاضل الشريف هذا ليس كما ينبغي لان الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما يفصح عنه قوله وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجوده الا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الاولى دون الاول لوقوع الاستدلالات عليه من الفريقين بحيث يبعد عدها من التنبيهات وقد يتكلف في الجواب بانه قصد المبالغة في الوضوح فكأنه قال انها مع كونها ظاهرة مقطوعا بها كالاوليات مشهورة بينهم (قوله وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه) ظاهره يدل على ان المراد من الوجوب

الاوليات في الاستبعاد قال (فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته الخ) أقول هذا منع لقوله في الدليل وكلاهما محال كأنه قال لا نسلم استحالتهما بل نختار الشق الثاني ولا يلزم الرجحان بلا مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان يرجح الوجود أو العدم وهو ممنوع لم لا يجوز أن يوجد في جانب مرجح من غير أن ينتهي الى مرتبة الوجوب فلا وجه لما نقل عن الفاضل الشريف ان السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقيق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه قال (يعني انها مع كونها أولية الخ) أقول اعترض عليه بان الكلام في وجوب ممكن عند وجود الجميع المذكور لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا والثاني هو الاولى دون الاول لوقوع الاستدلال عليه من

الكلام ما دل على الزمان ولكن لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقديره ولما كان ضروريا لا يكون له عموم وللمعلس له أن يرى تخصيصه به بل الصواب في الجواب ان الامر صار في يدها بنفس هذا القول فعلى اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انها للشرط يخرج فلا يخرج بالشك فان قيل وقوع الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة فيترجح الحرمة احتياطا قلنا الشك لا يوجب شيأ وأما ترجيح الحرمة فانما هو في تعارض دليلها مع دليل الحل (قوله وأما العتق فلا كيفية له) اعترض عليه بان هذا يوهم عدم الخلاف أو ترجح العتق بذلك والثابت ان قوله أنت حر كيف شئت على هذا الخلاف يقع في الحال عنده وعندهما يتوقف على المشيئة على ما في المبسوط وعدم الكيفية الزائدة على أصل العتق ممنوع بل له كيفية زائدة من كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بأي من الزمان ومقيدا ورد بان المقصود نفي كيفيات يصح تخيير العبد بالنسبة واختياره اليها واما الكيفيات في الاعتاق لا في العتق اذ هو وصف شرعي يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الطلاق فانه يختلف

واعلم أن ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان أريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشئ حال عدمه وان أريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه

واختياره أي وقت أراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه و يلزم التسلسل أو قدم المعلول

(قوله واعلم) انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لانه مالم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان أريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو أن يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم أن يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان أريد السبق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ماهو الظاهر من كلامهم فهو أيضا باطل لانه ان أريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان أريد في الخارج وفي نفس الامر فاما أن يراد بالنظر الى العلة الناقصة أو بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل أما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن أن يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني

الوجوب اللاحق مع انه لا نزاع فيه لاحد انما النزاع عن بعض المعتزلة في الوجوب السابق فالوجه ان مراده الوجوب اللاحق بان يؤول قوله على تقدير ايجاد الله تعالى بان المراد على تقدير اختياره الايجاد وقصده اليه (قوله واعترض عليه الحكماء) قال الفاضل الشريف الجواب انا نختار الشق الاول ولا يلزم قدم الحادث لانه اختار في الازل أن المعلول سيوجد فيما لا يزال وما الدليل على استحالته وفيه بحث اما أولا فلان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود المقدور في وقت معين لم يمكنه تركه وهو ينافي القدرة بمعنى صحة الفعل والترك وأما ثانيا فلان وجود المعلول حينئذ يتوقف على حضور الوقت فينتقل الكلام الى حدوثه فان قيل لو سلم كون الوقت داخلا تحت القدرة والارادة فارادته متعلقة من الازل بوجود كل وقت في مرتبته من غير احتياج الى وقت آخر لان الوقت ليس من الامور الزمانية قلنا كون الوقت من الامور المتجددة مستلزم دخوله تحت القدرة واستغناؤه عن الزمان لا يمنع اقتضاء مخصص الوقوعه في مرتبته فان التزم أزلية الوقت وكون كل سابق منه معدا للاحق كان التزاما لمذهب الخصم ويمكن أن يقال التعلق الازلي عين الوقت أيضا واعلم أن لمشايخنا في ايجاد الله تعالى للحوادث طريقين أحدهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة وهو الذي ذكره الشريف ههنا وثانيهما القول بقدم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث فان قلت يلزم الاحتياج الى تعلق آخر ويتسلسل قلنا لو سلم والتسلسل في الامور الاعتبارية غير محال اذ لا يجري فيه برهان التطبيق لاتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريانه انما الخلاف في اشتراط الاجتماع في الوجود زمانا والترتب ذاتا ولو ادعى بطلانه بدليل آخر فلا بد من بيانه فانا لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابقا معدا للاحق فليتأمل (قوله واعترض عليه الخ) فيه بحث لان الدليل المذكور اذا تم يدل على ان

الفريقين بحيث يبعد عدها من التنبيهات قال (واعترض الحكماء عليه الخ) أقول الجواب ان مرادهم بالاختيار ههنا تعلقه وهو حادث ولا ينقل اليه الكلام لما سبق فلا يلزم التسلسل أو قدم المعلول قال (فضلا عن أن يكون محتاجا) أقول كلمة فضلا واقعة موقعها لان ضمير يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا

بعد الوقوع فان الزوج لو أوقع رجعيا علق جعله بائنا عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وثلاثا عند أبي حنيفة وأما عندهما فكذا علق ايقاع البائن والثلاث لانه فوض أصل الطلاق كيف شاء ورجح المصنف قول أبي حنيفة في محله (قوله وأظن ان هذا ليس بشئ) فان امتناع قيام العرض بالعرض لا تعلق له بالامور الدينية حتى يبتني عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول سقيم أحدثه بعض من أخلاف أهل الكلام على انه سفساف في اثبات المقصود غير واف وما على الامة من تخمينات وهميات واهية اخترعها ضعفاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول والفقهاء كعاداتهم أعرف باعادتهم أوسع من أن يشكوا في مقاصدهم بامثال هذه الفضائح الواهية بل الوجه انه لا بد من تعليق أصل الطلاق بمشيئتها والا وقع دونها فيلزمه الوصف البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف لا بمشيئتها هذا خلف وأبو حنيفة رحمه الله يقول حقيقة قوله أنت طالق تنجيز لاصل الطلاق بلا صفته على مشيئتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات الاصل لا يخرجه عن مشيئتها غايته أن مشيئتها وافقت ذلك ولا شك ان مطابقتها المشيئة الزوج البائن أو الثلاث لا يخرجه

فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب أثر العلة التامة متأخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب أثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ أثر الشئ وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب أيضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فان أبيتم هذا الاطلاق وزعمتم أن ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان أردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان أردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب أثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى

الايجاد ليس محتاجا اليه كما لا يخفى على المتأمل مع ان المستدل معترف به فتأمل (قوله والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر) فيه بحث من وجوه الاول ان المراد بالوجوب السابق الترجيح الواصل الى حد امتناع العدم فهو أمر ثبوتي وفي ثبوته للمعلول الاول اشكال اذ لو قام به لاحتاج الى وجوده اما في الخارج أو في الذهن لا سبيل الى الاول لتأخر وجوده الخارجي عن الوجوب السابق ولا الى الثاني لان الوجود العقلي له لا يجوز أن يكون فيه نفسه لان ذلك متأخر عن وجوده الخارجي ولا في المبدا الاول لان علمه حضوري عند الاكثرين وقد يجاب بان معنى ثبوت الوجوب للممكن انه اذا تعقله صار بحيث اذا لاحظه العقل وجده موصوفا بالوجوب وفيه نظر لان الوجوب ثابت للمعلول عندهم ولو لم يلاحظه ملاحظ أصلا والثاني انهم صرحوا بجواز كون العلة التامة بسيطة فلو كان الوجوب منها لم

يجب أن يقال محتاجا اليه وأيضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج لا يخفى ما في هذا الجواب من التطويل والتكلف والارتكاب الى التمحل والتعسف أما أولا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب مما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناؤه من جميع ما يتوقف عليه الممكن وأما ثانيا فلان التخصيص لا يجري في الاحكام العقلية كما تقرر في موضعه فكيف يصح قوله سوى الوجوب وأما ثالثا فلان القول بترتب الوجوب على العلة الناقصة مكابرة محضة لظهور انها حينئذ تكون تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه الخ عين محل النزاع وأما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو تأكيد الوجود كيف صح قوله آخرا وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فان مؤكد الشئ لا يكون سابقا عليه أصلا فتدبر بل الصواب في الجواب ان اعتراض المصنف مبني على أن يكون الوجوب السابق صفة للوجود وليس كذلك بل صفة للصدور كما هو المسطور في الكتب المشهورة وقد قال التحرير هنا في تقرير كلامهم ان وجود كل شئ ممكن محفوف بوجهين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة وقال في شرح المقاصد الممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق والعجب انه بعد ما قال ههنا لانه ما لم

ض من مثبتها هذا هو الصواب في الجواب والمسئلة ذات على وجود الطبائع وقد يقال ان من ضرورة اثبات أصله اثبات وصف الرجعة فكان في نفس هذا الكلام مخصصا لبعض الاوصاف من عمومها بقي أي الامرين أولى تخصيص العام للمحافظة على حقيقة اللفظ التي هي تنجيز أصل الطلاق أو اعتبار أصله معلقا للمحافظة على حقيقة العموم والاول هو الراجح لان تخصيص العام شائع واعتبار المنجز معلقا لا يكاد يثبت ولانه حينئذ يبطل الانتصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل (قوله على امتناع قيام العرض الخ) لما كان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة لا يرد انه لا وجه لتخصيصه بما ليس بمحسوس ولا يلزم الاصل فيه أن يكون عرضا قوله لا انفكاك لاحدهما عن الآخر الخ) قيل فلا مدخل اذن لامتناع قيام العرض بالعرض لذلك وردبانا لا نسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق أحدهما بالآخر ثبوته تعلق الآخر بها لجواز أن يتعلق أحدهما بها دون الآخر مثلا اذا قال الزوج أوقعت طلاقك وفوضت كيفيته أي كونه رجعيا أو بائنا اليك فالكيفية تتعلق بمشيئتها دون الطلاق وقيل عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية أجيب بان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فاذا تعلق

الاحتياج

مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الامقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما أثر المؤثر التام وثم العقل قد يعتبر أحد المتضافين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وأيضا مقارنا معه لانه في الحقيقة واحد

الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا محالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل أن يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا

عكن ذلك وأجيب بان مرادهم بالعلة التامة هو المؤثر المستجمع بجميع شرائط التأثير والوجوب ليس معدودا منها فانه أمر مترتب على فعل العلة التامة والعلة نفس المؤثر عاله مدخل في التأثير وبالجملة المراد بالعلة التامة ما سوى الوجوب ولا مشاحة في الاصطلاحات الثالث انهم حكموا بعدم وجوب تقدم العلة التامة على معلوله وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب يجب ذلك لان وجود المعلول متأخر عن وجوبه الذي هو أثر سائر أجزاء العلة التامة ومتأخر عنه الرابع ان قوله لكنهم حين قالوا الخ لا يكاد يصح أما أولا فلان جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب يشمل مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول تقدم المعلول على نفسه وأجيب بان العلة التامة عبارة عن جميع العلل الناقصة مأخوذة فرادى من غير اعتبار اجتماع فيما بينهما ووحدة لها والمعلول مجموع المادة والصورة معروضا للاجتماع والوحدة الحقيقية ولو لم تكن كذلك لزم كون الشئ علة ناقصة لنفسه ومتقدما عليها لان أجزاء العلة متقدمة وهو بديهي الاستحالة لكن يشكل على هذا قولهم بعدم وجود تقدم العلة التامة كما لا يخفى وأما ثانيا فلانهم قالوا ولم يتحقق الوجوب عند تحقق العلة التامة لامكن طرفا وجود المعلول وعدمه عند تحققها ثم استدلوا على بطلانه بلزوم الترجيح بلا مرجح كما مر ولو أرادوا بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشئ سوى الوجوب لم يمكن لهم القول المذكور اذا كان المعلول مركبا من المادة والصورة اذ على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى المذكور يكون المعلول ممتنع العدم وقد يجاب عنه بان المراد بجميع ما يتوقف عليه الممكن مجموع ما يتوقف عليه التأثير في الممكن فيكون المعنى أرادوا بالعلة التامة الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه التأثير سوى الوجوب وفيه ان الصورة ما يتوقف عليه التأثير في وجود المركب فيعود المحذور على ان الوجوب ليس معدودا من شرائط التأثير كما مر في الجواب عن الوجه الثاني اللهم الا أن يجعل استثناء منقطعا (قوله والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا محالة) اعترض عليه بان العلة التامة اذا اشتملت على المادة لا يتصور تقدمها على المعلول وقد عرفت جوابه (قوله فمن نظر الخ) قال الفاضل الشريف هذا لا يقتضي أن يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا قال وللعقل أن يعتبرهما معا ومتقدما ومتأخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يعتبره فالقوم لما أرادوا كون

يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب وقد قال في شرح المقاصد ثم وجد كيف خفي عليه الصواب في الجواب وأعجب من هذا انه قال في آخر هذا البحث وأيضا لا خفاء في انه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره والله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال

أحدهما الخ) متعلق لقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبنى المساواة هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال فحينئذ يكون قوله لا اشكال لغوا لانه استدراك من المساواة (قوله والكناية تحتاج اليها) لازالة الابهام المتطرق اليها باعتبار محلها (قوله يطلق عليها اسم الكناية تجوزا الا على الحقيقة) لانها عوامل في حقائقها لا تردد في المراد منها القطع بان معنى بائن الحقيقي هو ضد الاتصال مراد وكذا البت والبتل القطع والتردد انما هو في متعلقها أعني الوصلة وهي أعم من وصلة النكاح والخيرات والشر فاذا تعين بالنية عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والخلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة اليه والى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما أطلق عليها اسم الكناية مجازا (قوله لان معانيها غير مستترة) بيان لكون الاطلاق مجازا حاصله ان حقيقة الكناية ما استتر منه المراد فهذه المعاني ظاهرة المراد من هذه الالفاظ والتردد في أمر خارج مثلا أنت بائن ظاهر في معناه وانما المستتر هو متعلق البينونة أهو قيد النكاح أم غيره فليس هو كناية عن

(المقدمة الثالثة) لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد أن يدخل فى جملة ما يجب عنده
وجود الحادث أمور لا موجودة فى الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة
ما يجب عنده وجود زيد
الحادث لا يكون تمامها
قديما لان القديم ان
أوجبه فى وقت معين
يتوقف على حصول ذلك
الوقت فلا يكون تمام
ما يجب عنده قديما وان
أوجبه لا فى وقت معين
فحدوثه فى وقت معين
رجحان من غير مرجح
فيكون بعضها حادثة
فحينئذ ان لم يدخل فى تلك
الجملة أمور لا موجودة
ولا معدومة فهى اما
موجودات محضة وهى
مستندة الى الواجب
فيلزم اما قدم الحادث
أو انتفاء الواجب واما
معدومات محضة وهى
لا تصلح علة للموجود
وأيضا وجود زيد متوقف
على أجزائه الموجودة
واما موجودات مع
معدومات وهذا باطل
أيضا لان هذه القضية
ثابتة وهى انه كلما وجد
جميع الموجودات التى
يفتقر اليها يوجد زيد
من غير توقف على عدم
شئ اذ لو توقف على عدم
عمرو مثلا يتوقف على
عدمه الذى بعد الوجود
لان العدم الذى قبل
الوجود قديم فيلزم قدم
زيد الحادث ثم عدم عمرو
الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء
ان
اما أن يكون موجودا محضا فيصير معدوما وهذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده أو بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا

باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافى تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وأيضا لا خفاء فى أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب أن يكونا متضايفين اللهم الا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم *(قوله المقدمة الثالثة)* ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد أن يشتمل على أمر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو أمر اضافى مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل

الوجوب محتاجا اليه جزموا بالسببية وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضى عدم الجزم بهما ولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات فى نفس الامر ولا عدم اعتبارها فلا يكون قول المصنف ثم العقل بيانا لمنشأ الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته ههنا *(قوله وقد نبهناك على ان الوجود الخ)* قيل التنبيه المذكور ليس بشئ لان الوجود لا يتوقف على ما يسمى بالوجوب لا فى الذهن تصورا وهو ظاهر اذ نعقل وجود الممكن لا يتوقف على وجوبه بل الامر بالعكس كما مر ولا فى الخارج تحقيقا اذ لا تحقق له فيه وجوابه ظاهر فان عدم تحقق شئ فى الخارج لا ينافى توقف تحقق شئ فيه عليه كارتفاع الموانع وان أراد بقوله فى الذهن أو فى الخارج تحقق الوجوب فى أحدهما فلا حصر لان توقف الوجود على نفس الوجوب واتصاف الممكن به لا على وجوبه فان الصفة لا يلزم لها تحقق أصلا نعم يرد أن يقال قد اعترف فى الايجاد بانه ليس جزءا من العلة التامة لكونه اعتبارا عقليا حاصلا من نسبة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متأخر عنها وفى الخارج غير متحقق واعترض على المصنف بذلك فكيف جوز ان يكون الوجوب جزءا من العلة التامة وقد اعترف أيضا بانه اعتبارى على هذا وقد يعترض أيضا بانه لما اعترف بان الوجوب أيضا أثر العلة التامة يكون معلولا لها وكل علة تامة فمعلولها ما لم يجب لم يوجد ولو كان اعتبارا عقليا تعين دليله فللوجوب وجوب وينتقل الكلام ويلزم التسلسل واعتبار وجوبات غير متناهية فان وجب تحققها أو اعتبارها جاء الاستحالة وان لم يجب بناء على ان للعقل أن لا يعتبر ولذا قيل بعدم استحالة التسلسل فى الاعتباريات فقد وجد معلول بلا وجوب اذ لما كان اعتباريا فمن شأنه أن لا يتحقق عند عدم الاعتبار ولك أن تمنع استحالة التسلسل على تقدير اعتبارية الوجوب وان تقول الاعتبارى ما لا يكون موجودا لا ما لا يثبت للآخر الا باعتبار العقل فان امتناع الممتنع اعتبارى لكن الممتنع يتصف به ولو لم يعتبره معتبر فتأمل *(قوله دون أن يقال وجد فوجب)* قيل هذا مستدرك ذكره اذ لا قائل بتأخر الوجوب وان أريد الوجوب بشرط المحمول فهو متأخر يصح معه وجد فوجب وجوده وأنت خبير بان المفهوم من تقرير المصنف هو القول بتأخر ما حكم بتقدمه ولو باعتبارين ولذا رده الشارح *(قوله وان توقف المعية مع قوله وان الوجوب الخ)* قيل ليس فى كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضايفين بل ذكر المتضايفين على سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار التقارن بين الشيئين تارة واعتبار التقدم والتأخر أخرى *(قوله كالايقاع الذى هو أمر اضافى)* ليس الخلاف فى دخول الايقاع فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث والا يكفى فيه التنبيه بل كونه مثالا لما ليس بموجود ولا معدوم فليفهم *(قوله وهى صفة غير موجودة الخ)* ذكر الصفة لتحقيق ماهية الحال فانها جنس لها وليس بمضر فاذ ثمانى اخراج

ان جلة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جلة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جلة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جلتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد شئ وبعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جلة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التى من شأنها ترجيح ماشاء متى شاء والاخصر أن يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جلة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفى أن يقال لو لم يكن فى جلة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكان اما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة بأسرها أما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدا فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته

الذوات ايلزم استنادا كمالخروجها بقوله لا موجودة ولا معدومة بناء على ان الامور القائمة بنفسها لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون الا موجودة وقوله قائمة بموجود لان القيام به معتبر فى مفهوم الحال وان كان صفة المعدوم خارجة بقوله ولا معدومة ثم الموجود الذى اعتبر قيام الحال أعم من أن يكون موجودا قبل قيام هذه الصفة به أو معه فاندرج فى التعريف نفس الوجود على القول بانه حال (قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جلة ما يتوقف عليه) الانسب لتقرير المصنف أن يقول يلزم أن لا يكون جلة ما يتوقف عليه الحادث قديما (قوله من غير ايجاد شئ اياه) قيل عليه ان أريد أنه يلزم الوجود بلا ايجاد أصلا فممنوع لجواز أن يكون هناك ايجاد قديم مسمى بالتكوين يوجد به الحوادث فى أوقاتها ولا نسلم أنه لا يتصور الايجاد بهذا المعنى بدون حصول الاثر وان أريد أنه يلزم الوجود بلا ايجاد حادث فسلم ولكن لا نسلم الاستحالة على ان لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل يلزم فى القسم الاول أيضا اذ بعد حصول الوقت لم يتحقق مما يتوقف عليه الوجود شئ سوى الوقت فرضا (قوله وبهذا يندفع ما يقال الخ) قيل تقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز أن يستند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر تعلقها بالوجود فى وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت وان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا من غير مرجح لانه مسلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها وفيه نظر اذ لو جعل لزوم قدم المستند الى القديم من مقدمات الدفع لكفى فى أصل المطلوب وهو ان جلة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه فالاقرب ان الاشارة فى قوله وبهذا يندفع الى قوله بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه وما ذكر فى بيانه فليتأمل (قوله لا حاجة الى هذه المقدمات) يعنى قوله وذلك لان جلة الى قوله فحينئذ

(وبهذا يندفع ما يقال الخ) أقول ما ذكره سند للمنع وتقرير المنع والسند انا نختار ان وقت الحدوث ليس من جلتها قوله كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لا نسلم لم لا يجوز أن يكون جلة ما يتوقف عليه وجود الارادة القديمة التى من شأنها ترجيح ماشاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز أن يستند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر تعلقها بوجود زيد فى وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا لكان حدوثه

يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكالمنافى زيد الموجود واما أن يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شئ يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جلة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل

أنت طالق بل الطلاق البائن يقع بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل كناية عن أنت طالق (قوله والمراد المتبادر الطلاق) رد بالمنع بل هو بينونة وصلة النكاح ولا نسلم انها تتعين طلاقا رجعيا لان كونها كناية لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق لان الكناية قد تكون حقيقة لانها تتعدد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقد حقق فى موطويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول القامة وكثرة الاضياف وتحقيق ذلك ان ألفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح فرد نوع ما يتعلق بغير النكاح بالخبر والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل كل كما يحتمل رجل كالذ

التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما فى الباب انه لا يدل على وجوده وأما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود أجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود حادث ضرورة توقفه على

(قوله وان كان شئ منها الى قوله فيلزم انتفاء الواجب) فيه ايماء الى أن قول المصنف فيلزم قدم الحادث أو انتفاء الواجب ليس كما ينبغى لان المفروض دخول الحادث فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كما دل عليه قوله فيكون بعضها حادثة فحينئذ ان لم يدخل الخ فيكون بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الازمنة واللازم فى هذا الشق انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة فقط فكان عليه أن يترك قوله اما قدم الحادث ولك أن تقول مراد المصنف ان البعض ان كان حادثا مع كون أجزاء العلة التامة موجودات مستندة الى الواجب يلزم قدم العلة التامة وهو مع كونه خلاف المفروض يستلزم قدم المعلول الحادث أيضا (قوله لا معنى لقوله وهى مستندة الى الواجب) اذ على تقدير تعين الاستناد اليه لا يصح الترديد المذكور فى هذا التقرير (قوله ولان الكلام فى زيد المركب) اعترض عليه بان الكلام فى مطلق الحادث مركبا كان أو بسيطا وذكر زيد للتمثيل فالتعليل قاصر وأجيب بان المقصود اثبات تلك الامور التى هى لا موجودة ولا معدومة فى شئ من المواد اذ يمكن أن يلتجأ اليها بعد ذلك فى كل مادة يحتاج اليها على انه قد أشار الى

فيه رجحانا بلا مرجح لا نسلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها قال (وان كان شئ منها معدوما) أقول ان قيل نختار هذا الشق قوله فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة قلنا نعم لكن ذلك الشئ تعلق ارادته الحادث فى وقت معين فلا يلزم من عدم انتفاء الواجب قلنا ذلك التعلق ليس موجودا محض بل من قبيل الحال وكلامنا فى عدمه ولهذا قال فيلزم الوجوب فان الاختيار الذى من قبيل الحال اذا لم يدخل فى جملة ما يتوقف وجود الحادث كان الصادر عن الفاعل بطريق الايجاب والصادر عنه بطريق الايجاب لازم له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم قال (وقد يقال فى تقريره) أقول أى فى تقرير كلام المصنف فى ابطال القسم الاول ابتداء لانه لا يلائم قوله ولا يخفى انه لا معنى لقوله الخ فان معناه اذا كان هذا تقريرا لكلام المصنف فلا يبقى حينئذ لقوله وهى مستندة الى الوجوب معنى فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى أمر واجب ثم الترديد فى كون بعضها معدوما أو لا والمفهوم من هذا التقرير الترديد ابتداء فى اسنادها الى الواجب وأيضا المفهوم من هذا التقرير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم انتفاءه وهو باطل لاحتمال التسلسل فلا بد من ابطاله ليلزم ذلك ومقتضى تقرير المصنف ان الممكنات بعد ما أسندت الى الواجب استلزم عدم شئ منها انتفاءه فشتان ما بينهما قال (وأما الثالث فلان علة الحادث الخ) أقول حاصل هذا الكلام الى قوله لا يقال لم لا يجوز ان وجود الحادث لو توقف على عدم شئ بعد تحقق جملة ما يتوقف عليه من الموجودات لزم قدم الحادث على تقدير أن يكون ذلك العدم عدما سابقا أو انتفاء الواجب على تقدير أن يكون ذلك العدم لاحقا ولم يكن لزوال العدم مدخل فى زوال جزء من علة ذلك

المعدومات

من زيد وعمرو وغيرهما (قوله ولو فسروها بتفسير علماء البيان الخ) لكنهم لم يفسروها به لانهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف والمشترك الغير المشهور وغيرها من أقسام الخفاء مما لا يشترط فيه ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم قوله لا يحتاجون الى هذا التكلف) وانما كان تكلفا لانه ان أريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما فى جميع الكنايات وان أريد ان ما أراد به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة وأجيب بانهم فسروا الكناية بقولهم هى ما استتر المراد فى نفسه لا باعتبار محله لتوارد الاحتمالات عليه ومراد المتكلم من هذا الكلام هو البينونة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب الكشف بل لم ينقل قط الى معنى آخر لكن على وجه مخصوص فى محل خاص فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحقيقه ان ألفاظ الكنايات عوامل بحقائقها أو بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو حبلك على غاربك مجاز عن التخلية والترك وهو بالبينونة وكذا وحبلك لاهلك لتعذر حقيقة الهبة أعنى التمليك فهو مجاز عن رددتك وكذا البواقى وبهذا ظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هى معنى اللفظ الدائر فى الافراد وهى متنوعة الى غليظة وهى المترتبة على الثلاث وخفيفة كالمترتبة على

المعدومات أيضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الوجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عمرا فاما أن يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الاول فلان عدمه السابق قديم أى أزلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض أجزاء العلة قديم فمن أين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات

دليل عام أيضا (قوله واللازم باطل لان هذه القضية الخ) قيل عليه هذا اعادة للمدعى بعبارة أخرى لا ابطال اللازم ففيه استدراك واعتذر بان المقصود تلخيص الدعوى أولا ثم ايراده بعبارة المصنف ليتمكن من ايراد الدليل على وفق ما أورده (قوله وهى قولنا كلما وجد الخ) قيل عليه الموجود قد يستحيل أزليته كالحركة والسكون والجسم الملزوم لاحدهما فعلى تقدير وجود جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الموجود فى الازل لا يوجد هو فيه فلا تصدق القضية المذكورة والجواب بعد تسليم امكان وجود جميع ما يتوقف عليه هذا الموجود فى الازل ان امكان كل ممكن أزلى وأزلية الامكان تستلزم امكان الازلية كما حققه الشريف فى شرح المواقف وامتناع وجوده فى أى وقت فرض لنقصان فى علته (قوله اذ لو توقف على عدم شئ) قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يتوقف على أمر اعتبارى مستمر عدمه كالايجاد وما فى معناه من الايقاع وتعلق الارادة ونحوهما فلا يكون هناك سابقا ولاحقا فلا يستقيم الترديد بينهما ويكون المعتبر فى العلة هو نفس ذلك الاعتبارى لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من كلام المصنف فى جواب السؤال (قوله أى أزلى) فسر القديم به لان القديم فى المشهور موجود لا أول له فلا يوصف به العدم

الحادث وخلاف المفروض على تقدير أن يكون العدم لاحقا وكان لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء الاول مستفاد من قوله أما الاول فلان عدم السابق قديم الخ والثانى من قوله أما الاول فلان انعدام ذلك الجزء الخ والثالث من قوله وأما الثانى وهو أن يكون زوال العدم الخ قال (اذ لو توقف على عدم شئ الخ) أقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يتوقف على أمر اعتبارى مستمر عدمه كالايجاد وما فى معناه من الايقاع وتعلق الارادة ونحوها فلا يكون هناك سابق ولاحق فلا يستقيم الترديد بينهما ويكون المعتبر فى العلة نفس ذلك الامر الاعتبارى لا عدمه المستمر كما سيعلم ذلك من كلام المصنف فى جواب السؤال وفيه بحث لان الكلام ههنا فى عدم محض او موجود محض وما ذكر من الايجاد ونحوه ليس بموجود ولا معدوم يدل عليه قول المصنف ههنا فحينئذ ان لم يدخل فى تلك الجملة أمور موجودة ولا معدومة فهى اما موجودات محضة أو معدومات محضة واما موجودات مع معدومات وقول الشارح فيما بعد لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وأما كلام المصنف فى جواب السؤال فهو حجة عليه لا له كما ستطلع عليه من تقرير الشارح المحرر لذلك الجواب والله أعلم بالصواب قال (قديم أى أزلى) أقول انما فسره بالازلى لان القديم فى الاصطلاح موجود لا أول له فلا يوصف به المعدوم بخلاف الازلى فانه فى الاصطلاح لا أول له مطلقا قال (فان قيل هب ان العدم الذى الخ) أقول منشؤه قوله فيلزم قدم زيد الحادث يعنى لا نسلم لزوم قدمه وانما يلزم لو كان جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجوده قديمة وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون بعضها حادثا قبيل وجود زيد فيكون جزءا أخيرا للعلة وحاصل جوابه ان جميع تلك الموجودات يجب أن تكون قديمة لاستنادها الى الواجب فكيف يصح أن يكون بعضها حادثا وذلك لان الحادث قبيل وجود زيد لم يكن معدوما قبله الا لعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب

الخلع فأيهما أراد صح وثبت به ما يثبت بلفظ طالق على مال وطالق ثلاثا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا لازم أعم يثبت عنده وعند هذه الالفاظ والخلع فقولنا يقع به الطلاق حينئذ معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانتقاص عدده هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستكماله بذلك وبارسال لفظ الثلاث بل معنى وقع اللازم الشرعى لانه هو معنى لفظ الطلاق (قوله ثم تنتقل منه بنيته الخ) فان قيل اللازم قد يكون أعم ولا ملازمة بين الطلاق والبينونة اذ الطلاق قد يكون رجعيا والبينونة من غير وصلة النكاح أجيب بان المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك (قوله فيراد بالبائن) اعترض عليه بان هذا انما يتأتى لو شرط فى الكناية ارادة الملزوم الموضوع له بالذات واللازم بالعرض وأما على قول من يكتفى فيها بمجرد جواز الارادة فجواز ارادة البينونة لا يستلزم وقوعها ولو سلم فلا خفاء فى انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد وكثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزومه بل لم ينتقل من معانيها

التي توقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع أجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها أزلي ضرورة استناده الى القديم وأما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق أعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع أجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما أن يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما أن لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين أعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضا فكأنه قال اما أن لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل أما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده أو بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود وأما الثاني

(قوله ضرورة استناده الى القديم) فانه اذا لم يكن ذلك البعض قديما على تقدير الاستناد لزم اما التسلسل في الحوادث أو انتفاء الواجب أو تخلف المعلول عن علته التامة وكل منها باطل وأما توقفه على عدم حادث فهو خلاف المفروض لان لعدم الحادث اذا كان موقوفا عليه لذلك البعض يكون موقوفا عليه لزيد الحادث أيضا لان علة العلة علة (قوله مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاؤه) اشارة الى أن علة الوجود قد تكون غير علة البقاء قال في شرح المقاصد ما يفيد وجود شيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى أمر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قوله لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه) أراد بهذا توجيه اقتصار المصنف في بيان حال الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله على كونه موجودا محضا وعلى كون زوال العدم له مدخل في عدمه فحاصله ان زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم اذا كان لزوال ما هو موجود من جزأيه صار بعينه القسم الاول في وجه البطلان أي يكون ما يدل على بطلان القسم الاول بعينه دالا على بطلانه ولم يرد انه يلزم أن يكون ما فرضناه مركبا من الموجود والمعدوم موجودا محضا لا مركبا حتى يرد عليه ان زوال المركب بانعدام جزئه الموجود اذا كان منافيا لكونه مركبا يكون زواله بانعدام جزئه المعدوم منافيا

كما سبق فلما لم يجز أن يكون مسبوقا بعدم تعين بالضرورة القدم قال (فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث الخ) أقول هذا اشارة الى قول المصنف فيكون بعضها حادثا فحينئذ ان لم يدخل الخ قال (مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه الخ) أقول هذا مبني على أن يكون علة الوجود مغايرا لعلة البقاء على ما قال في شرح المقاصد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى أمر آخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى أمر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد

الى شيء فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار ورد بان البائن انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لاستتباعه لها فيثبت الطلاق بصفة البينونة والكلام في الانشاء وعدم رجوع الصدق والكذب الى الموضوع له فيه لا يدل على عدم ارادته والتحقيق ما مر من انه لا يراد به الطلاق بل البينونة مثلا وهي معنى اللفظ (قوله استثناء من قوله فتطلق الخ) يفيد انه كناية على تفسير علماء البيان لانها تحتمل الاعتداد عن النكاح والاعتداد لنعم الله تعالى فان نوى الاول تعين بطريق الاقتضاء لانه يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للكلام ويتعين الاخف شرعا لانتفاء علة البينونة والدلالة على الزيادة وهذا في المدخولة وأما في غيرها فلما انه تعذر جعله كناية جعل مجازا عن كوني طالقا اطلاقا لاسم الحكم على العلة وهذه الاستعارة جائزة مطلقا بلا خلاف ولما كان الدخول شرط الوجوب العدة لا يلزم تخلف المعلول عن العلة في المدخولة وهو أحسن مما ذكره المصنف رحمه الله اذ يرد عليه سوى ما أورده ان شرط اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لانها ثابتة في أم الولد اذا أعتقت والجواب بان ثبوتها فيها الوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء لا يدفع عدم الاختصاص وهو (قوله وان كان قبله يثبت الخ) يدل على انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيانيين وأما على تفسير الاصوليين فهو كناية

وهو أن يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التى فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التى يفتقر اليها على عدم شئ ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهى القضية التى ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التى يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التى يفتقر اليها وجوده ثم تنقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى أن ينتهى الى الشئ الذى لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها من

له فليتأمل (قوله فلان زوال العدم وجود الخ) اعترض عليه بان زوال العدم صفة للعدم والوجود صفة للموجود فلا يكون زوال العدم عين الوجود غايته أن يكون مستلزما له ولا يلزم من علية الملزوم علية لازمه فلا يثبت حينئذ أن يكون وجود بكر من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات فلا يلزم الخلف المذكور وأجيب عنه بان قوله زوال العدم وجود من قبيل المسامحة والمقصود ان علية زوال العدم يؤل الى علية الوجود وكذا الكلام فى قوله عبارة عن وجود بكر وذلك لان الشئ ربما يكون علة لشئ بوجوده فى نفسه أو لغيره وقد يكون علة له بعدمه كذلك وقد يكون علة له بكل منهما كالمعد وأما كون الشئ الموجود علة لشئ بعدم عدمه لا بوجوده فمما لا يقبله العقول ولم يقل به من له أدنى تمييز فضلا عن الفحول (قوله الموقوف على وجود بكر) الذى فهم مما سبق ايجاده بوجود بكر مثلا هو زوال العدم والذى حكم ههنا بتوقفه عليه هو زوال المعدوم الذى هو الجزء من العلة فلا تدافع بين كلاميه (قوله وتنعكس بعكس النقيض الخ) هذا مبنى على انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسها والمتأخرون يأبونه الا ان المحققين أثبتوه على ان عدم الكلية للتخلف فى بعض المواد المخصوصة لا ينافى الاستدلال به فى مادة جزئية ليست من مواد التخلف ولا ضير فى بناء الاستدلال عليه فتأمل (قوله أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أجيب عنه بان الدليل الذى دل على عدم توقف الحادث على عدم شئ

الاشتعال واستدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قال (وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أقول توجيهه ان المراد بالعدم الموقوف عليه فى قوله من غير أن يبقى موقوفا على عدم

أيضا الاستتار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بانه لا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تتوقف على امكان المعنى الحقيقى فضلا عن ثبوته كما قال صاحب الكشاف (قوله رد عليه) أجيب عنه بان الشرط فى ذلك هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالاختيار والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وثبوت حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد عرفت ما فيه على انه لا ينتهض جوابا على مذهب القائلين بالقاعدة التى ذكرها المصنف فى بحث المجاز والايراد مبنى عليها ولا يستقيم على مذهب أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فى ان المجاز خلف عن الحقيقة فى الحكم اذ هو لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يمكن وجوب العدة شرعا قبل الدخول فلا يصلح أن يكون خلفا عنه كما فى يمين الغموس فانها لما لم تنعقد لايجاب حكم الاصل وهو البر لم تنعقد لايجاب حكم الخلف وهو الكفارة وكذا فى قوله لعبده الاكبر منه سنا حيث لا ينعقد لحكم الابوة فلا ينعقد لحكم الحرية (قوله وكذا استبرئى) لانه صريح فيما هو المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم الا انه يحتمل أن يكون ذلك القول منه لايقاعه الطلاق عليها فتقع أو لارادة ايقاعه اذا علم خلوه عن الولد فلا تقع فلا بد من النية فيثبت الطلاق

بالاقتضاء أو بالتجوز على ما مر ويجب كونه مجازا في المدخولة اذا كانت صغيرة أو آيسة بناء على توهم اشتراط امكان المعنى الحقيقي (قوله وكذا أنت واحدة) اعترض عليه بان ظاهر كلامه يفيد ان هذه الكلمات الثلاث كنايات على تفسير علماء البيان لان قوله فتطلق متفرع على قوله فيراد بالبائن معناه وتفرعه على قوله وتبين بموجب الكلام غير ظاهر ولا يصح في أنت واحدة بل هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد وكونه كناية لاحتمالها أن تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة فاذا نواه مع الوصف فكأنه قاله ويحتمل غيره نحو أنت واحدة عندي أو في قومك مدحا وذما فقد ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى كما هو في اعتدي واستبرئي رحمك لانه يقع شرعا بها فهو ثابت اقتضاء ومضمر في واحدة ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فالمضمر أولى لكونه أضعف منه وفي واحدة ان صار المصدر مذكورا بذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث لانها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز الواحدة والقول بان في جعلها صفة لمصدر محذوف تكلفا لا حاجة اليه بل المحتمل انها منفردة عن الزوج ساقط لانه لا يدفع الاحتمال والتطليق بالمصدر شائع كما في قول المغيرة بن شعبة لنسائه الاربع أنتن حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طويلات الاعناق اذهبن فانتن الطلاق وفي قول الشاعر

ويمتنع

غير أن يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز أن يتركب منهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام

بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الحوادث للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم الذي فرض لازما لتلك الموجودات ان كان عدما سابقا يكون أزليا فيلزم قدم الحادث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه الى آخر الدليل على انه يلزم أزلية ذلك العدم اللاحق لان تلك الموجودات قديمة لاستنادها الى الواجب كما ذكره واللازم للقديم أزلي اذ اللازم لا يتأخر عن الملزوم زمانا بل يلزم أن يكون الوجود السابق على ذلك العدم اللاحق سبقا زمانيا على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع انه يلزم قدم الحادث على هذا التقرير أيضا (قوله ولا شك ان لعدم المانع دخلا الخ) فيه بحث لجواز أن لا يتصور هناك مانع من التأثير فيحتاج الى عدمه ويؤيده تجويزهم بساطة العلة التامة ويمكن أن يقال الكلام مسوق على ان الواجب مختار لا موجب والتجويز المذكور

مبني على ان الواجب موجب والمعلول الاول بسيط فيجوز أن يكون عدم

شيء العدم الذي يعد بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كالموجودات وهو لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا تعد أمرا مستقلا لجواز أن يتركب من الفريقين ويكون وجود الموجودات مستلزما للعدم له مدخل في العلية فبالنظر الى تبعية العدم وعدم استقلاله في توقف الغير عليه صح قوله من غير أن يبقى موقوفا وبالنظر الى انه لازم للموجود بحيث لو انتفى انتفى الموجود له مدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة التامة هذا غاية ما يتكلف في توجيه كلامه لكنه بعد غير صحيح لان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها دل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم ان كان أزليا لزم قدم الحادث وان كان لاحقا بان كان عدم عمرو مثلا فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه الى آخر الدليل فالصواب في الاعتراض على المصنف أن يناقش في ثبوت القضية بان المراد بالوجود في قوله وجد جميع الموجودات ان كان الوجود المحض لتحقق الواسطة بينه لم تصح المقدمة التي هي ههنا أصل المدعى فيؤدي الى ابطال الاصل بالفروع وأيضا يلزم أن لا يتوقف وجود الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا شك ان لعدمه دخلا في علة الحادث كما يصرح به الشارح وان كان نقيض العدم ليكون الموجود بمعنى المتحقق في الخارج والمعدوم بمعنى غير المتحقق فيه انتفى الواسطة بينهما لمخالفة القضية المقدمة باعتبار آخر لان مبنى المقدمة على ثبوت الواسطة ولزم أن لا يتوقف وجود الحادث على شيء من الايقاع والايجاد وتعلق الارادة ونحو ذلك لانها ليست بموجودة في الخارج كما يصرح به الشارح وأيضا يلزم اللازم الاول وهو عدم التوقف على عدم المانع نعم ههنا قضية لا مرية في ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث وجد من غير توقف على أمر آخر والا لم يكن الجميع جميعا فان صدرت العبارة

وعتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له فى اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز أن يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لاخفاء فى انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود

بناء على الايجاب (قوله فى اثبات المطلوب) لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز أن يكون موجودات مع معدومات واذا ثبتت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية (قوله ويمكن تقريره الخ) أى يمكن تقرير الدليل على امتناع تركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات بوجه يكون لقوله واذا ثبتت القضية الخ دخل فى اثبات المطلوب قيل وحاصله أن يطوى ذكر الدليل على ثبوت تلك القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس ثم اعترض عليه بان القضية ليست بضرورية فان لم يذكر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها تستلزم العكس لا قبله وان ذكر كان ذكر العكس عبثا لا دخل له فى اثبات المطلوب الآن وأنت خبير بان حاصل التقرير الثانى ان العلة لو تركبت من الموجود والمعدوم لزم استحالة عدم زيد لان القضية المذكورة تنعكس الى قولنا كلما عدم زيد الخ ومن البين ان الاستحالة بهذا الوجه لا تمكن بدون اعتبار الانعكاس بخلاف التقرير الاول فان حاصله كما هو الظاهر من سياقه ان علة الحادث لو كانت مركبة من الموجود والمعدوم لم يكن وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحوادث مستلزما له لتوقفه على المعدومات مع انه مستلزم له لثبوت القضية المذكورة ولا شك ان هذا التقرير لا يتوقف على ذكر الانعكاس فى اثبات المطلوب وتوهم الاستدلال فى التقرير الثانى من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة الدلالة على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس بان يستدل عليه بالطريق الاول (قوله وهذا التقرير يدل الخ) أى يدل على كل من الامرين بخلاف التقرير الاول فانه لا يدل على الامر الاول أعنى بطلان كون علة الحادث موجودا محضا كما عرفت من

المذكورة ههنا عن النفات وجب ان نؤول بما ذكر بحمل قولهم وجد جميع الموجودات على التغليب لكنه لا يكون موافقا لغرض المصنف رحمه الله على ان هذه القضية لا يتوقف عليها اثبات المطلوب لجواز أن يقال ابتداء لا يجوز أن تتركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات لان الموجودات المحضة مستندة الى الواجب وعدم المعدوم ان كان سابقا كان أزليا فيلزم أزلية الحادث وان كان لاحقا فان كان عدم عمرو مثلا الخ قال (وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة الى قوله مما لا دخل له فى اثبات المطلوب) أقول لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز أن يكون وجودات مع معدومات واذا ثبتت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس القضية قال (ويمكن تقريره بوجه آخر الخ) أقول يعنى يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه آخر يكون لقوله واذا ثبتت القضية الخ دخل فى اثبات المطلوب وحاصله أن يطوى ذكر الدليل على ثبوت القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس وفيه بحث لان القضية ليست بضرورية فان لم يذكر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس

باهند ان ترفق(٧) فالرفق أيمن * وان تخرق(٧) فالخرق أشأم فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم
فبينى بها ان كنت غير رفيقة * فما لامرئ بعد الثلاث مقدم

(قوله ثم ان زاد الوضوح) يدل على ان الظاهر يعتبر فيه عدم السوق له لان اتيانه بثم الدالة على تفاوت الرتبة يفيد ان السوق المذكور منتف فيما زيد عليه الوضوح أعنى اللفظ الذى ظهر منه المراد وعلى هذا فقس البواقى فتكون الاقسام متمايزة متباينة غير متداخلة فى الوجود فلا يرد ان ظاهر تقسيمه لم يعتبر فى كل سابق من الاقسام نفى ما هو معتبر فى اللاحق منها ونظيره فيما يأتى من التمثيل من ان الفرق بين المفسر والمحكم ان الاول قابل للنسخ والثانى غير قابل له وقوله تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شئ عليم سواء فى قبول النسخ وعدمه يدل على انه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وكذا فى البواقى (قوله ثم ان زاد حتى سد الخ) مخالف لما اعتبره فخر الاسلام وغيره فى المحكم من زيادة القوة دون الوضوح وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ ولانه لما بلغ المفسر من الوضوح الى حد لا يحتمل غيره أصلا فقد استوفاه وماذا بعد الكمال الا النقصان نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأييد يرفع عنه احتمال النسخ (قوله انما البيع مثل الربا الخ) على طريق المبالغة فانه قد بلغ من اعتقادهم فى حل الربا واستنباطهم انهم جعلوه أصلا وقانونا فى الحل حتى شبهوا به البيع (قوله

فانكحوا ما طاب لكم الخ) مثال آخر الا انه يكون ظاهرا باعتبار لفظ ونصا باعتبار لفظ آخر على خلاف الاول فانه مثال لهما من دون الاقسام حيث يدل الكلام الواحد بعينه ظاهرا على حل البيع وحرمة الربا ونصا في التفرقة بينهما لكونه مسوقا لها (قوله لان الحل قد علم الخ) أورد عليه بانه انما يتم لو كانت هذه الآية متأخرة النزول عما يفيد أصل الحل كقوله وأحل لكم ماوراء ذلكم ورد بانه لاشك في ان الآية ظاهرة في حل النكاح سواء كانت متأخرة أولا أما على الاول فظاهر وقد اعترف به وأما على الثاني فلانه لو كان نصا لزم التكرار في الآية الثانية لانها مسوقة لبيان حل النكاح والافادة أولى من الاعادة وتحقيقه ماذكره بعض المحققين ان هذه الآية لم تسق لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها كتابا وسنة بل سيقت لبيان حل العدد الزائد على أصل الحل وقوله مثنى وثلاث ورباع حال مما طاب فيكون قيدا في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا فقد دل على قصر ذلك الحل على عدد منته الى أربع مخيرا فيهن بين التفريق والجمع ولولا انها سيقت لبيان العدد الحلل لافادت حرمة الواحدة أيضا بناء على ان التقييد بالحال يوجب القصر (قوله ولا يكون ذلك الشيء واجبا) احتراز عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حر وعبد فانه لايجاب المقيد والقيد كليهما فان قيل الاصل في الامر الوجوب فلو صرف عنه بعارض

العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي أي وقت أوجد المختار ذلك الحادث اما أن يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما أن لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ولا يكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يقتضي من

تحقيق حاصله فتأمل (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا السؤال ليس معارضة ولا مناقضة ولا نقضا اجماليا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على بطلان الاقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز الخ وقد يجاب بان هذا سند لمنع يتوجه على قوله في أول البحث فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث فكأنه قال لا نسلم الملازمة المذكورة لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلا بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء فلا يلزم قدم الحادث ثم السؤال المدفوع فيما مضى كان نفس الارادة القديمة ومتوجها على قوله وان لم يكن من جملتها الخ وفي هذا بذات المختار فالفرق ظاهر (قوله يوجد الحادث أي وقت شاء) قيل فيه تسليم لاصل المدعى وهو دخول الاضافي وهو الايجاد في علة الحادث وليس بشيء لما سبق من ان المدعى كونه ليس بموجود ولا معدوم ولا دخوله في علة الايجاد عند عدم شيء من الموجودات اذ الغرض عدم دخول غير الموجود في جملة ما يتوقف وجود الحادث فعدم تحقق شيء من تلك الجملة لا بد وان يكون لعدم موجود يفتقر وجود هذا اليه وهو ظاهر (قوله ولا شك ان الموجب الخ) يعني لما كان مبنى الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلة لزم أن لا يدخل فاعل بالاختيار في تلك الجملة بل يكون الفاعل موجبا لان المناسبة بينهما أشد وقوله فلا يقتضي الخ تعليل لكون الموجب

لانه بعد ثبوتها يستلزم العكس لا قبله وان ذكر كان ذكر العكس عبثا لادخل له في اثبات المطلوب كما ذكر الآن قال (فان قلت لم لا يجوز أن يكون الخ) أقول هذا سند لمنع يتوجه الى قوله في أول البحث فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث فكأنه قال لا نسلم ان بعض تلك الموجودات لو لم يكن معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلا بالاختيار يوجد الحادث أي وقت شاء ولا يلزم قدم الحادث ثم الفرق بين هذا السؤال الذي أشار اليه بقوله في أول البحث وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون الخ ان منشأ هذا ما ذكرنا فمن قوله وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد الخ وأيضا السؤال في الاول بنفس الارادة القديمة وفي هذا بذات المختار فكم بينهما فظاهر بطلان ما نقل عن الفاضل الشريف ان هذا السؤال ليس معارضة ولا نقضا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال الاقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء فتدبر فاستقم قال (قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول الخ) أقول فيه بحث لانا نختار الشق الثاني من الترديد قوله ينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه الخ قلنا اذا كان

الموجب

الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقرير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار الذات غير تفع لامتناع بقائها الا لارتفاع شئ من الموجودات التي تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة أجيب بانه لا يتصور الحركة الا

بالكسر أشد مناسبة بالموجب بالفتح (قوله وضعف هذا الكلام غنى عن البيان) لانه كلام اقناعى كيف والمناسبة التي تدفع الترجيح بلا مرجح ويستلزم سببها العلة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول ولا شك انها كما تكون في الموجب تكون في المختار (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) حاصله ان القضية المذكورة وعكسها انما يثبتان اذا كان علة الحادث ممكنة البقاء دائما وهو ممنوع لجواز أن يكون من جملتها الحركات الفلكية التي يمتنع بقاؤها لذاتها لا بشئ آخر فلا يثبت الاصل ولا العكس (قوله على انها أزلية) اعترض عليه بان المنع يتم بمجرد كون العدم اللاحق للحركة بها لذاتها لا لعدم شئ من علتها التامة وكذا عدمها السابق فان الحركة لا يمكن وجودها في الازل لا تخصاره وهو ظاهر ولا نوعا لوجوب تناهي جزئياتها بالتطبيق وأجيب بان الحركات الفلكية لو لم تكن أزلية لم يصح استنادها الى الواجب القديم لما تقرر من ان الحادث لا بد في علته من أمر حادث فالتعرض لازليتها لتصحيح وجودها لا لتصحيح عدمها فان المعد كما ان له مدخلا في وجود الحادث بعدمه كذلك له مدخل فيه بوجوده (قوله وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق) اطلاق المعد على نفس العدم مسامحة لان المعد في المشهور لا يجامع وجود المعلول والعدم الطارئ الذي هو المعتبر في وجود المعلول يجامع وجود اللاحق فالمعد هو نفس السابق لا عدمه (قوله غير تفع لامتناع بقائها) قيل عليه هذا الامتناع لا يجوز أن يكون بالغير اذ يستلزم امكان البقاء لذاته واحتياجه في زواله الى زوال علة وجوده فلا يبطل تلك القضية وعكسها بكون الحركة من جملة تلك الحوادث فتعين أن يكون بالذات فيلزم انقلاب الممكن ممتنعا وأجيب بان الممتنع ما لا يقبل الوجود أصلا فعدم قبول الممكن الوجود المستمر لا يخرجه عن حد الامكان يؤيده قولهم أزلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وأما اعتراض الشريف على هذا في شرح المواقف فقد ذكرت في حواشيه جوابه فليطلب

المعدوم هو الاختيار ونحوه لم يصح قوله ان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شئ من الموجودات التي يفتقر هو اليها لان ذلك انما هو في الموجودات المحضة وسيأتي ان الاختيار ونحوه ليس بموجود ولا معدوم فالصواب في الجواب أن يقال كلامنا في الموجودات المحضة بحيث لا يدخل في جملة ما يتوقف وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم والفاعل بالاختيار وان كان موجودا محضا لكن لما كان لاختياره مدخل في وجود الحادث لزم أن يدخل في تلك الجملة أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو خلاف المفروض حتى لو ثبت ثبت المطلوب لما قال في ابتداء الكلام لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة الى ان قال والاقسام باطلة بأسرها أما الاول الخ قال (وضعف هذا الكلام غنى عن البيان) أقول وذلك لان شدة المناسبة بين العلة والمعلول ليس لها معنى محصل ولو سلم فلا نسلم ان العلة تقتضيها وان عدمها يستلزم كون صدوره رجحانا بلا مرجح بمعنى الوجود بلا موجود وان

لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر قلنا المجاز اذا انضمت اليه قرينة واضحة كان المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وتلك القرينة انه فوض أمر النكاح الى طيب نفس المخاطبين على خلاف أمر الوجوب فانه ليس بمفوض (قوله فسجد الملائكة كلهم) قد يقال المفسر في هذه الآية هو قوله الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى قوله فسجدوا الا فالاقسام الاربعة متحققة فيها فان الملائكة جمع ظاهر العموم وبقوله كلهم ازداد الوضوح فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما واعترض عليه بانه لا يصلح مثالا للتفسير لانه استثنى منه ابليس فيكون محتملا للتخصيص وبانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد لانه لا يتصور الا في كلام دال على حكم وأجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص على انه منقطع لان ابليس كان من الجن وبان كون قوله فسجد محكما بالنظر الى أخذه مقيدا بما بعده وهذا بعينه بمنزلة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الآية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيده ولكن يبقى ان المعتبر في المحكم أن يكون عدم الاحتمال باعتبار ما تضمنه من اللفظ الدال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة أو مزية الوضوح في الكلام (قوله اقتلوا المشركين الخ) فان قيل هو

لايحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يصلح مثالا للمفسر فان المراد ان يحتمل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره بان يكون المعنى مما
يحتمل التبديل ولا يكون النظم متضمنا لما يرفع هذا الاحتمال وليس المراد انه يحتمل في زمان الوحي وأما
بعده فلاشيء من الوحي
يحتمل النسخ اذ انقطاع
احتمال النسخ قد يكون
لذات الحكم بان لا يحتمل
التبديل عقلا كالآية
الدالة على الاخبار من
ذاته تعالى وصفاته العلى
ويسمى ذلك محكما لذاته
وقد يكون لانقطاع
الوحي كما فيما نحن فيه
فيسمى محكما لغيره فانه
ليس بشيء اذ الغرض من
البحث في هذا المقام تمييز
الاقسام وبيان تفاوت
الاحكام فالاحتمال
المعتبر وعدمه انما يكون
في نظر الفقيه وذلك أمر
مستمر بعد انقطاع
زمان الوحي وانقراض
عصر النبوة ومن زعم
ذلك انما اشتبه عليه
احتمال ورود الناسخ
وعدمه (قوله لانهم ان
أرادوا قبول النسخ)
هذا الترديد انما هو
للاستظهار والا فلا يجوز
ارادة الشق الثاني لان
المعتبر في المحكم والمفسر
أن يكون الاحتمال
بالنظر الى ما تضمنه
الكلام من اللفظ الدال
على التأبيد والدوام بعد
تحمل أصل الكلام
(قوله عند التعارض)
مثال تعارض الظاهر
والنص قوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله
اثبات
مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة في

بان يوجد أين أي كون في مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالاين أو الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجو باً يجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلا فالماهية الغير القارة لا تكون أثرا للموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب أثرا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدي وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخر وقد يستدل على

منها (قوله فالاين أو الوضع الاول ممكن البقاء) أراد بالاول الاين المتروك والوضع المتروك ووجوده قبل الحركة ضروري فلا يرد ان الحركات الفلكية اذا كانت أزلية لم يتصور وضع أول فضلا عن بقائه واعترض عليه بان الاين أو الوضع الاول وان كان ممكن البقاء نظرا الى ذاته لكن جاز أن يمتنع بقاؤه بالغير فلا يلزم من استناده الى الواجب وجوبا وجوب بقائه حتى يمتنع حدوث الحركة وأجيب بان الاين أو الوضع الاول اذا استند الى ذات الواجب لم يتصور امتناع بقائه لا بالنظر الى ذاته كما سلمه المعترض ولا بالنظر الى غيره لان ذلك لا بد أن يكون بزوال شيء مما يتوقف عليه وجوده بالزمان الثاني وذلك ممتنع اذ قد فرض ان علته ذات الواجب وحده وان فرض استنادهما الى الغير لم يتصور استناد الحركة الى ذات الواجب أيضا اذ لا بد في الحركة من زوال علة الاين أو الوضع الاول وفيه نظر اذ ليس المفروض الا ان العلة المؤثرة في الاين أو الوضع الاول هو الواجب تعالى وحده وهو لا ينافي أن يكون التأثير مشروطا بشرط واجب الزوال وأيضا لا يلزم من كون الواجب تعالى وحده علة مؤثرة في الحركة عدم توقف التأثير على زوال علة الوضع أو الاين وبهذا ظهر ما في قوله فالماهية الغير القارة لا تكون أثرا للموجب (قوله علة لمطلق الحركة) فيه بحث لانه لا وجود للطبائع فلا يمكن أن تعلل طبيعة الحركة المطلقة بشيء وان فرض انها ماهية محققة واعلم ان المتحقق من الحركة عند الفلاسفة القائلين بان الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهة استمرارها وحدوثها هو الحركة بمعنى التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا افراد له وأما الحركة بمعنى القطع فلا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة وليس أيضا شيء متصفا بها في الواقع فكيف تكون واسطة في تحقق أمر في الواقع فلا جهة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب أن يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة أعني تلك الحالة البسيطة المستمرة وجهة الحدوث على حدوث لوازمها (قوله والا لم تكن طبيعة المطلقة مخالفة لطبيعة الافراد) أي وان كانت متحققة لزم أن تكون طبيعة المطلق موافقة لطبيعة الافراد المحققة فلم تكن سرمدية مثل الافراد والاوضح في السوق أن يقال والا لزم أن لا تكون سرمدية كافرادها من غير فرق لان طبيعة المطلق لا تخالف طبيعة الافراد ثم هذا الكلام نقله من المصنف ولا يخفى ضعفه كما ستعرفه (قوله قلنا نعم لا يمكن الخ) لا خفاء ان المراد ببقاء مطلق الحركة انه لا يوجد زمان من الازمنة

لايثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى يسمونه حالا داخل فى أحد النقيضين ضرورة قلت هذا
التأويل بل صحيح الا فى قوله وذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضا الى آخره

فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن أن يدخل فى العلة الموجبة لعمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله لم ينته الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم لانسلم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة فى الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ

اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أولم يوجد ولا أمرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل أوجد شيأ وهذا لاينافى كون الايجاد أمرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد أعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أولم يوجد مع ان العمى أمر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه أوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لاينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس أمرا متحققا موجودا فى الخارج (قوله فان قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن أن يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود أولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى تسمونه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى أنا أوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له أدنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود أى ما ليس بموجود

الاولى يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه ولاشك ان امكان بقاء المطلق بهذا المعنى لاينافى امتناع بقاء فرد منه بعينه (قوله ولزم التسلسل من جانب المبدا) قيل يرد عليه ما اشتهر فى أمثاله من جواز الانتهاء الى ما يكون اعتباريا وفيه نظر لان دليل بطلان الاعتبارية قائم فى كل مرتبة كما لا يخفى (قوله وهذا لاينافى كون الايجاب أمرا اعتباريا) اعترض عليه بان المستدل انما منع كونه اعتباريا فرضيا والمجيب جوز كونه اعتباريا ذهنيا فلا منافاة بين الرد والمردود وأجيب بان حاصل الجواب ان بطلان كونه اعتباريا فرضيا لاينافى كونه معدوما فى الخارج حتى يثبت كونه واسطة (قوله دال بعينه على امتناع الخ) قيل فيكون السؤال معارضة بطريق القلب وهى أن يجعل دليل المعلل دليلا على نقيض مدعاه والتقرير ظاهر من الشرح وأنت خبير بان مدعى المعلل ثبوت الواسطة ودخولها فى علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على نقيض هذا المدعى بل جعل نقيضه جزأ من هذا الدليل على انها مقدمة بديهية ولو كان المراد المعارضة لكفى أن يقال دليلكم وان دل على مدعاكم أعنى ثبوت الواسطة لكن عندنا ما ينفيه وهو ان الموجود والمعدوم متناقضان ولا مخرج عن النقيضين فيتم الدليل من غير احتياج الى باقى المقدمات وقيل انه ابتداء اشكال على المقدمة القائلة بان الحادث له علة ويرد عليه انه قد سبق ضرورية احتياج الممكن الى العلة ويلزم منه ضرورية احتياج الحادث فالاشكال المذكور حينئذ مصادم للضرورة وهو سفسطة لا يستحق الجواب المذكور اللهم الا أن يجعل الجواب المذكور تبرعا وتنزلا وقيل هو نقض اجمالى واليه يشير ظاهر قول الشارح أى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ورد بان التعرض لاثبات نقيض المدعى لا يليق ومع ذلك فليس عين الدليل مثبتا للنقيض كما عرفت ويمكن أن يجاب بان

مدلوله بحمل التأويل بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى اجدع وقوله عليه السلام هذا الامر فى قريش ما بقى فى الناس اثنان فيعمل بالاوضح والاقوى لانه أولى وأحرى وقيل ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص ورد بانه لا جمع بينهما فى حمل الظاهر الى الاحتمال البعيد للمحافظة على النص ألا ترى انه لو قدم الظاهر وأول النص لم يكن جمعا بينهما (قوله فالذى كآية السرقة) اعترض

فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة

استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما أن يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل أو يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما أن لا يجب والظاهر ان الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة أي الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح أي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع

ولا يخرج شئ عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة أولا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ماذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما أن يكون موجودا محضا واما أن يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز أن يدخل في علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع أي وقت شاء من غير أن يعلل به الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم يعني وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الوجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لو لم أزد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فازدادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو اقتديت بالمصنف في الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام (قوله فثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة

حاصل النقض لو تم الدليل المذكور لزم المحال بضم مقدمة ضرورية أعني عدم الواسطة بين النقيضين وهو عدم استناد الحادث الى علة وهذا القدر لا يقدح في النقض وبهذا ظهر وجه التعرض لنقيض المدعى فتأمل (قوله لان الاضافيات التي الخ) اعترض عليه بانه اذا جاز زوال نفس الشئ من غير زوال شئ منه من وجود أو عدم كما يفهم من هذا الكلام جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركب العلة من مثل هذا المعدوم شئ مما ذكر من المحالات وقد يتكلف في جوابه بان الشئ قد يكون معدوما في نفسه وموجودا لغيره فيزول بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه والاضافيات من هذا القبيل اذ لا وجود لها في نفسها ولها وجود لغيرها فيزوالها يزول وجودها لغيرها من غير أن يزول عدمها في أنفسها لكن المصنف جعلها من قبيل الواسطة فان منع ذلك وجعل من قبيل المعدوم وجوز تركب علة الحادث من الموجود ومن مثال هذا المعدوم وان يزول هذا المعدوم بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه من غير لزوم محال فهو عين ما ادعاه المصنف ورام اثباته ولا خلاف الا في اللفظ والاصطلاح (قوله وتلك الامور ممكنة) لم يرد به ان تلك الامور لامكان وجودها في أنفسها تحتاج الى علة يستند اليها وجودها

وجودها علة لكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول حتى لو انتقضت انتفى الاستلزام قال (وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة) أقول فيه بحث لان ما يستند الى العلة انما هو وجود الممكن

عليه بان عدها من أمثلته ليس بظاهر لان السرقة في وزان الطهارة لا يتحقق معناها الا بعد الطلب والاجتهاد للاطلاع ونيل المراد ولهذا وقع الخلاف في المقامين فان أبا يوسف ومالكا والشافعي يقطعون النباش دون أبي حنيفة ومحمد رحمهم الله كما ان الشافعي لا يوجب غسل الفم والانف في الغسل أيضا ولا فرق بينهما فيجب أن يكون ولا

كل منهما من أمثلة المشكل (قوله قوارير كانت تامة) اي تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة

ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاد لانها ان كانت منتفية فى شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذى لا يتفق فى شئ من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على أمور أخر موجودة قلنا الكلام فى تلك الامور كافى هذا الحادث و يلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لاشك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا أو بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط و يلزم

اذ لا وجود لها فيها ولانها لا امكان ثبوتها فيها تحتاج فى ثبوتها الى علة على تقدير تسليمه ليس بعلل بالغير بل هو مقتضى ذواتها بل أراد به امكان ثبوتها لغيرها كما ان وجود الممكن فى نفسه مستند الى العلة كذلك وجوده لغيره وهذا ظاهر مقرر عندهم (قوله قلنا الكلام الخ) بان يقال تلك الامور أيضا مستندة الى الواجب تعالى بواسطة ايقاع لا يتفق فى شئ من الازمنة فيلزم قدمها ويمكن أن يدفع أيضا بان الايقاع جزء أخير من العلة التامة مستلزم للوقوع فعلى تقدير أزليته يلزم قدم الحادث بلا مرية ولا يفيد توقف الحادث على أمر آخر (قوله ضرورة قدم الوسائط الخ) قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجودات أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله على سبيل الصحة والاختيار وقوله على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات الى الواجب تعالى يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب تعالى ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان أكثر المقدمات فى اثبات اللاموجود واللامعدوم على طرف ولكان قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر توجيه مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام المحال مستغنى عنه فجعل قوله لا على سبيل الوجوب متعلقا بقوله مفتقرة وقيد الاستناد

كما قرر فى المقدمة الثانية وذكر فى الكتب الكلامية فهذه الامور اذ لم تكن موجودة ولا معدومة فكيف يصح استنادها الى العلة فيجب القول بعدم الواسطة وبانها موجودة فان قيل الماهيات مجهولة عند المتكلمين فالمستند الى العلة ماهية هذه الامور قلنا الكلام ليس فى ماهياتها بل فى الاشخاص بحسب خصوص المراد وغاية ما يمكن أن يقال القائلون بالحالة يجعلون الثبوت أعم من الوجود ويصفونها بالثبوت دون الوجود والمستند الى العلة فى سائر الممكنات وجودها وفى الاحوال ثبوتها لكن لم أجد فى كلامهم التصريح بهذه التفرقة قال (فان قيل يجوز أن يتوقف على أمور الخ) أقول ايراد على الشق الثانى يعنى لا نسلم ان تلك الامور اذا لم تكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز أن يتوقف الحادث على أمور سواها وجوده وقت الحدوث وتقرير الجواب ان الكلام فى تلك الامور كالكلام فى هذا الحادث بان يقال تلك الامور مستندة الى الواجب بواسطة ايقاع لا يتفق فى شئ من الازمنة ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحادث والحق ان السؤال انما نشأ من الغفلة عن معنى الايقاع فانه جزء أخير من العلة التامة حيث لا يتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه الوقوع كامر فلا حاجة الى الجواب المذكور قال (لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط) أقول اعترض عليه بانه لا يلزم من قدم الوسائط

وحسنها (قوله عطف على قوله والمشكل نساهم) لان المعطوف عليه اعماه وقوله الغموض (قوله كالمقطعات) أى كالكلم المقطعات فى أوائل السور لانها أسماء يجرى فيها أحكام الاسم ومركب فى التلفظ مسمى بها لانها يجب تقطيعها فى التلفظ بها ومن سماها بالحروف المقطعات أطلقها مجازا باعتبار مدلولاتها اتباعا لحديث ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف (قوله واليد والوجه) كما فى قوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله سبحانه ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والمجئ والغضب والرحمة والقدم والاصبع وجواز الرؤية ووقوعها وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية ولوازمها فمذهب الحنفية وجمهور السلف رحمهم الله ان كل ذلك من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يبحث عن كيفيته بل الواجب عندهم فى هذا الباب الموقوف على حدود الله تعالى باثبات ما أثبته الوحى القاطع ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه من الاسماء الالهية والصفات الربوبية وكذلك فى أحوال النشأة الاخروية وحقائق الجواهر القدسية بل كل ما لا يتعلق به حكم ناجز (قوله وحكم الخفى الطلب) وربما استوضح ذلك بمثال هو ان المشكل كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله

من الناس فيطلب من موضعه ثم يتأمل فى اشكاله ثم يوقف عليه والخفى كرجل اختفى فاذا طلب ووجد عرف من غير تأمل والمجمل كرجل انقطع خبره ولم يدر أثره والمتشابه كالطفل فقد قبل معاينته ومشاهدة شمائله فلا يرجى بدوه ولا يعني ظهوره (قوله وقفا لازما) ليس المراد انه يجب فيه الوقف وقطع النفس والصوت وجوبا شرعيا بل بمعنى ان الواجب أن يعتبر المعنى كذلك فان الادلة المسوقة فى هذا المدعى لاتدل الا عليه وأما الوقف اللازم الذى اصطلح عليه بعض المتأخرين فى مواضع من آى القرآن مما يتأكد استحبابه لبيان المعنى المقصود وايهام الوصل معنى غير المراد فبمعنى أنه يجب ذلك فى جودة الاداء وحسن القراءة ورونق التلاوة وليس المراد انه يجب الوقف عليه بالمعنى المعتبر عند الفقهاء ويحرم الوصل أو يكره ويأثم القارئ به شرعا بل هو بمعنى نوع تأكد مافيه من معنى التمام والكفاية والحسن نص عليه المحققون ويجيء فى مادة التام كما فى قوله تعالى قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان وفى مادة الكافى كما فى قوله تعالى وماهم بمؤمنين يخادعون الله لايهام الوصل الوصفية وربما يجيء فى مادة الحسن نحو قوله تعالى واضرب لهم مثلا أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون والراجح عندى فى القسم الثالث الوصل لقبح الابتداء بما بعده ولا مبالاة بمثل ذلك الايهام وكم له فى القرآن نظائر زواله بالنظر الى

ثم ابة

قدم الحوادث قوله لكن لاعلى سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما أن يكون على سبيل الوجوب أولا على سبيل الوجوب والوجوب اما أن يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لاالى

المستفاد من قوله مفتقرة لان الافتقار الى الشئ يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشبهات (قوله واذ قد افتقرت الخ) قيل الظاهر انه شرح لقول المصنف وحينئذ اما أن يجب لكن لا يصلح له لانه لا يدل على أن يكون ناظرا الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك لان التمثيل بالحركة نص قاطع فى التعميم ولك أن تمنع قطعيته فى التعميم لجواز حمله على التنظير توضيحا للمقصود لان الفرق بما ذكره وجدانى كما يدل عليه قول الشارح فانا نجد فى أنفسنا الخ (قوله فصدورها عنه اما أن يكون على سبيل الوجوب) قال الفاضل الشريف الترديد بعد قوله فثبت ان هذه الامور لاتستند الى الواجب بطريق الايجاب لايخلو عن تكلف وهو أن يقال انما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق ولهذا قال وان أمكن تغلبة الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار أظهر عند العقول وأجدر

قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الوسائط أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحة والجواز فالصواب أن يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى الموجودات فانه من جملة الامور اللاموجودة واللامعدومة فظهر ان جعل قوله لكن لاعلى سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات الى الواجب متعلقا بقوله المستندة اليه صحيح ولا وجه لما قيل انه يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز بطلت المقدمة الثانية وبنيت الثالثة على أمور لاموجودة ولا معدومة لان اثبات الامور على تقدير كون كل ممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لم يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام المحال وذلك لان المصنف رحمه الله انما يقول به بعد اثبات المقدمتين والمعترض غافل عنه ثم جعل هذا القائل قوله لكن لاعلى سبيل الوجوب متعلقا بقوله مفتقرة بناء على ان الافتقار الى الشئ يوجب الاستناد اليه وهو خطأ لانه مخالف لصريح قوله وحينئذ اما أن يجب على ما سيأتى توضيحه ان شاء الله تعالى قال (واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه الخ) أقول الظاهر انه شرح لقول المصنف وحينئذ اما أن يجب الخ لكنه لا يصلح له لانه يدل على أن يكون ناظرا الى اسناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك يدل عليه قوله فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل فان التمثيل بالحركة نص قاطع فى التعميم وان أردت الصور على مراد المصنف على الكمال فاستمع ما ألقى اليك من المقال فأقول وبالله التوفيق حاصل قوله فثبت توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التى توقف عليها الموجودات الحادثة ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات و يستند بعضها اليه بالذات و بعضها بواسطة الموجودات المستندة اليه بالايجاب بل بالاختيار لان المتكلم بعد اثباته كما عرفت وعلى التقديرين اما أن تستند تلك الامور الى ما تستند اليه واجبا كان أو ممكنا بطريق الايجاب أولا لاسبيل الى أن يستند جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث أو انتفاء الواجب واليه أشار بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب الى قوله ولا يلزم ولا الى ان يستند اليه بعضها بالذات و بعضها بالواسطة بطريق الايجاب أيضا اما بالتزام التسلسل فيها أو كون اضافة

نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه وأما أن يكون بطريق كون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات حتى لا يفتقر الى إيقاعات غير متناهية وهذا أيضا ليس بسديد لان العقل جازم بان إيقاع الحادث مغاير لايقاع إيقاعه وهذان الطريقان وان أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة إيقاع الإيقاع للإيقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور الإيقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فانا نجد من أنفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب إيقاعها بل مع تساوي الإيقاع واللاإيقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لان الإيقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للإيقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الإيقاع لان العلة قد وجدت بجميع أجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة أعني الإيقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من

بالقبول انتهى والعهدة في هذا وان كانت على المصنف اذ الشارح أجرى كلامه على وفق قوله وحينئذ اما أن يجب بعد قوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب الا انه كان ينبغي للشارح أن يتعرض لهذا (قوله والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه) سيشير الى منع بطلانه لان الاحوال ليست من قبيل الموجودات وكلام الفاضل الشريف في بعض كتبه وان دل على بطلانه في الاحوال أيضا الا انه مبني على كون الاحوال من قبيل الثابتات وان الثبوت أعم من الوجود وقول المصنف بذلك غير متعين فان القول بالحال لا يستلزم القول بثبوتها ولئن سلم الاستلزام فجريان البرهان في الثابتات ممنوع كيف وهم يقولون بعدم تناهي الذوات الثابتة في العدم مع عدم اشتراطهم الترتيب فيما بين آحاد المتطابقين في صورة البطلان لانهم من المتكلمين (قوله عين الإيقاع بالذات) اعترض عليه بان استناد الحادث الى الموجب لا يكون الا بالتسلسل في طرف المبدأ فلو فرض انقطاع التسلسل بان يكون إيقاع الإيقاع عين الإيقاع لزم قدم الحوادث على ان مغايرة المحتاج اليه للمحتاج بالذات أمر ظاهر فلا وجه لمنعه بادعاء ان إيقاع الإيقاع عينه فليتأمل (قوله في غير الموجودات) اعترض عليه بان برهان التطبيق وان فرض عدم جريانه في الإيقاعات الغير المتناهية لعدم وجود الإيقاع لكن ههنا دليل آخر يدل على بطلان التسلسل فيها وهو ان جميع الإيقاعات بحيث لا يشذ منها إيقاع أمر حادث وقت حدوث الحادث فلا بد من أمر يخصصه بوقته ولا يجوز أن يكون ذلك إيقاعا آخر والا لزم أن لا يكون ما فرضناه جميعا جميعا ضرورة خروج الموقوف عليه عن الموقوف ولا أمرا آخر والا لزم تناهي الإيقاعات لان توقف المجموع لا يكون الا بتوقف واحد منه فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض ويمكن أن يعارض دليل استحالة التسلسل في الإيقاعات بانه لو استحال لزم أن لا يؤثر مؤثر في شيء والا لزم التسلسل بالنسبة الى اتصاف المؤثر بالتأثير في نفس الامر لكونه ممكنا محتاجا الى مؤثر فيه متصف بالتأثير في نفس الامر وهكذا الى غير النهاية فتأمل (قوله لكن القول بصدور الإيقاع الخ) فعلى هذا لا يحتاج الإيقاع الى إيقاع آخر ولا يلزم التسلسل لان الحاجة انما هي الى إيقاع آخر على تقدير وجوبه لئلا يكون استناد الإيقاع الواجب منافيا لكونه مختارا اذ وجوب كل إيقاع حينئذ مترتب على اختياره واذا كان صدور كل

الاضافة عين الاول اذ لا يخفى ما فيهما من التعسف والتكلف بل الصواب أن يكون ذلك الاستناد بطريق

اعتبار المعنى الصحيح كما في قوله تعالى وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الاليم (قوله وهذا أليق بنظم القرآن) لان الذين جعل حظهم اتباع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لابد لهم من عديل يخالفونهم في ذلك وهم الراسخون الثابتون المستقيمون الذين لا يتبعونه استزلالهم وتشكيكهم فيكون حظهم أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الالباب أي نصدقه ونعتقد حقيقته علمناه أولا وقيل عليه لو كان المقصود ذلك لكان الاليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم اذ لم يعهد أما في القرآن بدون أختها ورد بانه لو سلم ذلك يكون اذا جعل بيانا لحالهم قرينة لقوله سبحانه وأما الذين في قلوبهم زيغ وليس كذلك فان الجهال لا حظ لهم أصلا وتبيين حال الزائغين عن الحق مما ذكر فيعلم منه حال الراسخين في عدم اتباع المتشابه وفي الوقوف على حدود الله باثبات ما أثبته ونفي ما نفاه والسكوت عما عداه فاكتفى بذكر الاول ايثارا للايجاز فكانه قيل فما يصنعون في هذا الباب وأي طريق يسلكون في شأن هذا الخطاب فقال والراسخون في العلم يقولون جوابا عن هذا السؤال لا بيانا لحالهم (قوله والحذف خلاف الاصل) على ما صرح به العلامة جار الله الزمخشري في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ أي جميع ما هو من أمثاله وكون الحذف خلاف الاصل مما لا يرتاب فيه واعترض عليه بان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وبانه يحتمل

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر بوجه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب الفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لايمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب و يلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية

أن يكون حالا من المعطوف فقط لعدم الالتباس ورد بان الانسب أن يكون قوله آمنا به الآية حال من لا يعلم تأويل المتشابه اذ المناسب لحال العالم به أن يقول تأويله كذا وكذا فلو قدر عطف قوله والراسخون على ما قبله فلابد من التقدير نحو قوله وغير الراسخين من العلماء الغير الزائغين وفيه ما لا يخفى وبان جعله حالا من المعطوف يوجب أن يكون قولهم هذا شرطا لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا ولعلمه وعلمهم ان اعتبر انه مثبت للحكم المنفى من المستثنى منه للمستثنى لان الاحوال شروط على ما بين فى محله وفساد المعنى على التقديرين ظاهر مع لزوم تخصيص الحال بالمعطوف دون المعطوف عليه والاصل اشتراكهما فى المتعلقات اذ لا مجال لرجوع الضمير المستتر فى الفعل اليهما بل يجب رجوعه الى قوله والراسخون والحق ان المعنى الذى يتساق الى الفهم المستقيم من الآية ان الزائغين يتبعون المتشابه ويبتغون تأويله بخلاف الراسخين فى العلم فانهم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهو مفاد الوقف

الفعل

غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر أن يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحالة التى هى الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثانى يجب (قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار) أما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار أيضا من جملة ما يتوقف عليه

ايقاع واجب منه بناء على ايقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطرار فى صدور الايقاع أصلا (قوله والاظهر أن يقال) أى بدل قوله لان العلة قد وجدت الخ لانه بديهى بخلاف الاول (قوله فان الاول لا يجب مع علته التامة) اعترض عليه بان نسبة الايقاع الى ايقاعه كنسبة الانكسار الى الكسر فلا يتصور تخلفه عن علته التامة المشتملة على ايقاعه وأجيب بما عرفته آنفا من ان احتياج الايقاع الى ايقاع آخر انما هو على تقدير كونه واجبا وأما على تقدير كونه اختياريا فلا يكون له ايقاع هو جزء من علته التامة والحق انه تخصيص فى القواعد العقلية فانه يلزم على تقدير عدم وجوبه من علته التامة رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى حصوله بلا تأثير مؤثر فيه بعين الدليل السابق (قوله كالاختيار والايقاع الخ) قال الفاضل الشريف لو ذكر ما ذكره المصنف فى هذا المقام وهو قوله على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر بوجه مخلص لما احتاج الى الاستدلال الاول (قوله لكان فعله جائز الترك الخ) وأجاب الجمهور عنه باختيار جواز الترك ابتداء وعدم جوازه بعد تعلق الارادة الحادث ولا ايجاب على الاول وهو ظاهر ولا تسلسل على الثانى لان من شأن الارادة أن تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر فتأمل (قوله الرجحان بلا مرجح الخ) قال الفاضل الشريف الانسب أن يقال الرجحان بلا ترجيح

الاختيار لما مر والبه أشار بقوله ولا يلزم الى قوله ثم الحركة قال (لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة) أقول الجواب عنه ان الحكماء ان أرادوا جواز الترك ابتداء فلا نسلم لزوم عدم الممكن مع وجود علته التامة كيف ومن جملتها تعلق الارادة الحادث فى وقت معين كما مر مرارا وتقرر فى الكتب الكلامية وان أرادوا جواز الترك بعد تعلقها المذكور فلا نسلم انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك كيف وقد سبق انه حينئذ يكون واجبا وان كان بالغير ولا يلزم من حدوثه تسلسل التعلقات ولا قيام الحوادث بذات الله تعالى أما الاول فلما مر ان تعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لما مر مرارا أنها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وأما الثانى فلان التعلق أمر اعتبارى ليس بموجود فى الخارج ولا صفة حقيقية للواجب يقوم به تعالى فلا يلزم من حدوثه قيام الحوادث بذات الله تعالى واذا ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ثبت بالضرورة كونه غير موجب بالذات بلا حاجة الى ما ذكره المصنف من التمحلات واذا ثبت التعلق الحادث للارادة اضمحل قوله ولا مخلص عن ذلك الخ لان منشأه عدم ملاحظة ذلك التعلق فانه جزء أخير من العلة التامة اذا وجد وجد المعلول واذا فقد امتنع فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه فان ذلك التعلق اذا حصل امتنع عدمه ولا لقوله والايقاع يجب ثبوته عند تحقق علته التامة لان ذلك التعلق اذا وجد وجب الايقاع والا امتنع وأما قوله اذ لا يلزم من عدمه وجوبه الخ فيرد عليه انه لا يلزم من عدم لزوم الحال المخصوص عدم

(المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لانه اما أن لا يترجح أصلا أو يكون للراجح فقط أو المتساوى أو المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن أصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدى الى اثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوى او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساوله بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح أو المساوى على ان الارادة صفة شأنها ان يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضى ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح أو المساوى اذا ما كان كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق تميا كذلك واعلم ان المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار أحد المتساويين المثال المشهور

الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أى وجود الممكن بلا موجد وايجاد فأما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما وأما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح) أى وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح أى الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهى غنى عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح او للمساوى

والترجيح بلا مرجح أى وجود الممكن بلا ايجاد وايجاده بلا سبب وداع محال (قوله وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع) أراد بالترجيح ههنا أعم من الايجاد وهو اثبات الرجحان كما صرح به فيما يأتى لا الايجاد كما فيما قبله والا لم يصح فى ابطال الشق الثانى الى قوله فيكون كل ترجيح الخ لظهور امتناع أن يوجد شئ واحد بأكثر من وجود واحد قال الفاضل الشريف لقائل أن يقول فى ترجيح أحد المتساويين والمرجوح بحث وهو ان أراد بالتساوى مثلا التساوى بالنسبة الى ذات الشئ مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع فى جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجى وانضمامه اليه وان أراد به التساوى بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار ومعنى التساوى بالنسبة اليه أن لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة أصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوى بل ترجيحا للراجح وما ذكر من اثبات الثابت والتسلسل على هذا التقدير ممنوع واعترض بان كون الفاعل حكيما لا يقتضى الا أن يكون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة ولا يلزم من ثبوت الحكمة ثبوت الغرض كيف وقد تبين فى الكلام ان أفعال الله تعالى مع كونه فاعلا مختارا منزهة عن العلل الغائية والاغراض وأجيب بان وجوب الغرض ليس مقتضى حكمة الفاعل بل مقتضى كونه فاعلا مختارا والنزاع فيه مشهور بين العلماء وليس لاحد الفريقين دليل قاطع على مذهبهم وليس كل من يقول بتنزيه فعله تعالى عن الغرض يقول بكونه مختارا بل منهم من يقول بكونه موجبا حذرا عن لزوم الغرض فى فعله وقد يجاب عن اعتراض الشريف بان المراد التساوى بالنسبة الى

لزومه مطلقا وههنا يلزم محال آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر أى الكون بلا مكون فان لتلك الامور مكونا بالاتفاق والوجود كما يتوقف على موجد كذلك الكون يتوقف على مكون وقد سبق ان تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة قال (وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع) أقول لم يرد بالترجيح ههنا الايجاد كما فيما قبله بل أعم منه وهو اثبات الرجحان كما ذكره فيما سيأتى اذ لو أراده لم يكن لقوله وأما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فائدة لظهور امتناع أن يوجد شئ واحد بأكثر

على الا الله وعلى ذلك السلف الصالحون والخلف الصادقون ويدل عليه قراءة ابن مسعود رضى الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة أبى بن كعب وابن عباس رضى الله عنهم ويقول الراسخون فى العلم آمنا به وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذه الآية فاذا رأيتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عنى الله فاحذروهم وعنه صلى الله عليه وسلم

لا أخاف على أمتي الا ثلاث خصال ان يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا وان يفتح لهم الكتاب فيأخذ المؤمن يبتغي تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الالباب وان يزداد علمهم فيضيعوه ولا يبالون عليه وعنه عليه السلام ان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به وعن ابن عباس رضي الله عنه التفسير على أربعة انحاء تفسير لا يعذر أحد في فهمه وتفسير تعرفه العرب من لغاتها وتفسير يعلمه الراسخون في العلم وتفسير لا يعلمه الا الله عز وجل وعن عمر بن عبد العزيز ان الراسخين في العلم يؤمنون به ولا يعلمون تأويله وكذا عن عائشة وعروة بن الزبير وأبي الشعثاء وأبي نهيك وجمهور الصحابة والتابعين وأكثر أئمة القراء والمحدثين قال ابن كثير اذا وقفت في القرآن على قوله وما يعلم تأويله الا الله وعلى قوله وما يشعركم وعلى انما يعلمه بشر لم أبال بعدها وقفت أم لم أقف والتأويل المنقول عن السلف كان صيانة للعوام عن التعدي عن حد التنزيه والتورط في التشبيه بصرف فهمهم عن الالحاد في الصفات والزيغ في المتشابهات بتجويز ما يسعه اللغة وتدعو اليه الحاجة لا بالجزم بانه المراد منها اذ لا سبيل الى ذلك لا من جهة العقل

ولا من جهة النقل (قوله فما الفائدة في انزال الخ) هي التصديق بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع النزاهة عما هو من لوازم الجسمية

الجواز

أو للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران أما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح وأما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي اثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون عن مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى أمور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات

ذات الشئ والنزاع في ان الترجيح هل يحتاج الى داع ومرجح وهل يحتاج تعلق اختيار المختار باحد طرفيه الى داع أم لا والمراد التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه أن لا يتعلق باحد طرفيه غرض وداع يعود الى ذاته فلا يكون ايجاد ما يتعلق به مطلق الغرض والداعي ترجيحا للراجح (قوله فيلزم تسلسل الترجيحات الخ) فان قيل لم لا يجوز أن يكون ترجيح الترجيح عين الترجيح كما في ايقاع الايقاع قلنا لان الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات

من وجود واحد فلا يحتاج الى قوله فيكون كل ترجيح الخ فتدبر قيل فيه بحث وهو انه ان أراد به التساوي بالنسبة الى ذات الشئ مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان أراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكره من لزوم اثبات الثابت أو التسلسل على هذا التقدير ممنوع أقول منشؤه عدم ملاحظة السؤال الاول الآتي مع جوابه اذ يظهر بعدها ان معنى وقوع ترجيح المساوي المرجوح أن يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي أو المرجوح فحينئذ نختار الشق الاول قوله فلا نزاع في جواز الترجيح قلنا نعم اذا ألقيت العبارة على ظاهرها وأما اذا أريد بها ما ذكر فيكون فيه ألف نزاع وأيضا ظهر بعدها ان لزوم اثبات الثابت أو التسلسل انما هو في ابطال انحصار الترجيح في ترجيح الراجح وما ذكر في الشق الثاني مبني على أن يكون المراد ما يفهم من ظاهر العبارة فاين هذا من ذلك قال (لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا) أقول قال في شرح المقاصد الجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير أن يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لذاته لا أو لا لامر خارج فان قيل يحتمل أن لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال قال (فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات) أقول اكتفى المصنف بالاول ولم يذكر الثاني لحصول المقصود به والشارح أراد زيادة التحقيق كما هو دأبه فاعتبر في الاول وحدة المرجح وفي الثاني كثرته فانه اذا كان واحدا وكان كل ترجيح منه مسبوقا بآخر تتسلسل الترجيحات لا محالة واما اذا كان متعددا فكل ترجيح من مرجح اذا توقف على ترجيح من آخر تتسلسل المرجحات أيضا لا محالة لا يقال لم لا يجوز أن يكون في الاول ترجيح الترجيح عين الترجيح ولا يلزم التسلسل كما قلنا في ايقاع الايقاع لانا نقول الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات والاعتبار بالضرورة قال (فان قيل ان كان المدعى الخ) أقول حاصل السؤال ان المدعى يعني قوله وكذا ترجيح الراجح باطل ان كان السلب الكلي فان قوله

لجواز أن ينتهى الى ترجيح المساوى أو المرجوح أى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح فى ترجيح الراجح ثبوت انحصاره فى ترجيح المساوى أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوى أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى أو المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق أعنى عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوى نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها أن ترجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم

واعترض عليه بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتبارات وان المرجح يجوز أن يكون منها وأجيب بان ليس المدعى بطلان هذا التسلسل ببرهان التطبيق حتى يرد ما ذكر بل المدعى بطلانه لافضائه الى لزوم احتياج الحادث الى أمور غير متناهية فان بطلانه عند من يجوز صدور الفعل عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظاهر لا سترة به واعلم ان الغرض فى هذه المقدمة ليس الا اثبات انه يجوز أن يحصل لاحد المتساويين رجحان من خارج وانه اذا ثبت ذلك ثبت انه يجوز أن يحصل مثل هذه الرجحان من المختار أيضا ومن ادعى امتناعه ووجوب الداعى فعليه البيان (قوله قلنا مراده الخ) اختيار للشق الثانى وتصحيح للحصر المستفاد من قوله فالترجيح لا يكون الخ بالتأويل المذكور اذ بملاحظته يصح الحصر المذكور ولا ينافى ثبوت ترجيح الراجح فى الجملة (قوله وللمرجوح نظرا الى العلة) اعترض عليه بان الخصم قد برهن على ان الممكن لا يصدر عن علته ما لم يترجح ولم يصل الى حد الوجوب فلا نسلم ان ايجاد الممكن ترجيح المرجوح بل نقول اذا تحقق شرائط وجود الممكن ترجح بها وجوده وانتفت علة العدم فالترجيح لا يكون الا للراجح وأجيب بان ترجحه الواصل الى حد الوجوب لما كان مستفادا من العلة التامة وكان الرجحان قبل تمام العلة للعدم كان ترجيح علة الوجود ترجيحا للمرجوح بلا شبهة (قوله الثالث ان الارادة الخ) قيل هذا انما ينتهض حجة بعد القول بالارادة وأجيب بانه يدل على وجودها المعقول والمنقول سيما فى بعض الانواع الحيوانية فانكارها سفسطة (قوله لان الترجيح صفة ذاتية لها) قيل فيه بحث لان ترجيح أحد الضدين اذا كان صفة ذاتية للارادة كان لازما لها فلم يمكن ترجيح الضد الآخر فكان الايجاب لازما الا أن يثبت لكل ضد ارادة مخصوصة فحينئذ نقول ان لزم أحد

فى الجملة قيد للمنفى لا للنفى فلم يلزم عدم تناهى الترجيحات وان كان رفع ايجاب كلى لم يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح وحاصل الجواب اختيار الشق الثانى فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح قلنا يصح بالتأويل المذكور وهو التقييد لقوله بالآخرة اذ بملاحظة هذا القيد يصح حصر الترجيح فى كونه للمساوى أو المرجوح ولا ينافى ثبوت ترجيح الراجح فى الجملة فعلى هذا لا يكون المطلوب ترجيح المساوى أو المرجوح والا لم يبق فرق بينه وبين ترجيح الراجح لانه أيضا واقع ولا يبقى لقول المصنف أولا وكذا ترجيح الراجح باطل وقوله ثانيا فالترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح وجه صحة فظهر ان قوله ويثبت به المطلوب الخ ليس كما ينبغى بل حق العبارة أن يقال ويثبت به ان مراده بقوله لكن

والامكان وتشبيهه بها وتوصيفه كما وصف به نفسه وصححوا اعتقاد انه حق بالمعنى الذى عناه مع تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بما هو المراد منها والمعنى وأى فائدة أعظم من هذه الفائدة وأجل منها (قوله وقد قيل) القائل أبو بكر الصديق وعلى المرتضى رضى الله عنهما ومعنى هذا القول ان القدر الممكن من معرفة الله تعالى لغيره هو ادراك عجزه عن تصور ذاته وصفاته العلى باحد الانحاء الاربعة ومن عجز عن ذلك الادراك الذى هو أقصاه وغايته فقد عرف انه سبحانه متعال عن ادراك القلوب والافهام ومتنزه عن احاطة العقول والاوهام وذلك حق المعرفة وتمام الادراك الممكن للعبد لان حظ الممكن من معرفة البارى سبحانه هو التصديق بوجوده وصفاته ونزاهته عن صفات المخلوقين فالعجز سبب لمعرفته تعالى بحال يختص به وموجب لادراكه بصفة يمتاز بها عن غيره وهو امتناع تصوره وقد جعله عين شدة مبالغة ونكر الادراك ليدل على انه نوع عظيم منه كما فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة (قوله مسئلة) قيل ترجمة هذا البحث بها ليست كما ينبغى والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير ان الدليل اللفظى مبنى على أمور ظنية فلا يفيد اليقين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وليس المدعى الا الايجاب الجزئى ورد بان هذه المسئلة من مقاصد الفن والفقيه محتاج الى

وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها الانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان
بلامرجح باطل لابطل بارادة قال لايدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فأقول القضية التي

تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلاموجد محال

اتقانها وغرض الاصولي متعلق ببيانها وهذا المقام أنسب مقام لايرادها ولذلك صدر البحث وزجه بها وأما الاعتراض والجواب فان المصنف مستغن عن ايرادهما في هذا المقام فانه لم يصرح ههنا ان هذه الاقسام تفيد الحكم قطعا ويقينا ولا حاجة له في نفسه اليه بقضيها حتى يرد عليه ويفتقر الى الجواب عنه وحيث أفاد هذا فيما سبق أشار الى الجواب بقوله وسيجيء معنى القطع وان الاحتمال الغير الناشيء عن دليل لايعتبر وذلك القدر واف فيه (قوله قيل الدليل اللفظي لا الخ) القائل هم المعتزلة وجمهور الاشاعرة وحاصل شبهتهم ان الدليل اللفظي يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة منها وانها مرادة له بها والاول يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة ونحوا وصرفا من الغلط والكذب وانى ذلك للخليل وسيبويه والاخفش والاصمعي والثاني يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والتجوز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير ثم بعد ذلك كله لابد من العلم واعلم

أوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي أو المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح مادام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلامرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لاشك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلابد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجح فينتقل الكلام الى موجده فاما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ماذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلاموجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلاموجد قلنا ارادة الارادة عينها أو الارادة ترجح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلاموجد

الارادتين ذات المريد لم يكن له ارادة الضد الآخر لتنافي الارادتين والالزم تجدد الارادة وحدوثها في ذاته تعالى (قوله لم يبقيا مساويا أو مرجوحا) اعترض عليه بان تساوي الطرفين لازم من لوازم ذات الممكن وما بالذات لايمكن زواله فلا يصح قوله عند ترجيح الفاعل لم يبقيا مساويا وأجيب بان لازم الممكن في الحقيقة عدم اقتضاء الطرفين ويلزم المساواة بواسطة أمر مستحيل الوقوع هو تخلية الممكن ونفسه فلا يكون حاصلا له الا بالعرض وأما الحاصل في نفس الامر قبل وجوده فهو المرجوحية فايجاد الفاعل ترجيح للمرجوح في نفس الامر وللمساوي بالعرض (قوله وبهذا يظهر الخ) أي بما علم من قوله ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجح يظهر صحة ماذكره المصنف في التوضيح يعني قوله فأقول القضية الخ (قوله فان قيل تعلق الارادة الخ) حاصل السؤال ان الانتهاء الى الواجب لايدفع أحد الامرين أعني التسلسل أو الترجيح بلامرجح (قوله ويتسلسل) أي يلزم التسلسل يعني في الارادات لان تعلق الارادة لايستند الى الموجد بطريق الايجاب والالزم الايجاب بالنظر الى الحادث الذي أثبتنا كونه اختياريا ولم يرد انه يلزم التسلسل في الموجد كما يتبادر من ظاهر قوله (قوله قلنا ارادة الارادة عينها) يعني ان تعلق الارادة الذي حكم بكونه ممكنا محتاجا الى موجد نفس الارادة المتعلقة بالحادث فلا يلزم التسلسل في الارادات نعم يلزم التسلسل في التعلقات الاعتبارية وفي بطلانه بحث كما مرت اليه الاشارة فيما سبق هذا ونظير وجه البطلان الذي مر في الايقاعات الغير المتناهية متأت ههنا أيضا فتأمل (قوله أو الارادة ترجح لذاتها) الظاهر ان ترجح مضارع بحذف التاء والتقدير تترجح أي ترجح من فاعلها لذاتها بلا احتياج الى ارادة أخرى (قوله فلا يلزم وجود الممكن بلاموجد الخ) مقصوده توجيه كلام المصنف

ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لان الواقع انحصار الترجيح في ترجيحهما بالآخر فوان كانت العبارة قاصرة عنه فليتأمل قال (وهو ممتنع بالضرورة) أقول لايقتضي اجتماع المتنافيين وهو كون المساوي أو المرجوح راجحا ضرورة التنافي بين المساواة والمرجوحية وبين الراجحية قال (وبهذا يظهر صحة ماذكره المصنف الخ) أقول أي بكون العمدة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلامرجح يظهر صحة ماذكره المصنف في حواشيه على التوضيح وكان مراده من نقله القدح في

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما أن لا يحتاج فى وجوده الى غيره أو يحتاج ولا بد من
الاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وأيضا انما أوردوا المثال سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح فى المثال المذكور فاما أن يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذى لا يطابق لما فى نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضا اذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الغرض

بعدم المعارض العقلى اذ عند وجوده يؤول اللفظ وعدم وجدان الدليل العقلى المعارض له بعد الفحص البالغ لا يدل على عدم وجوده فى نفس الامر ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا وسيجىء الجواب عنها (قوله وقد أوردوا فى مثاله الخ) قيل عليه هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم
لا التقديم القادح فى قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغى لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما
والجواب عنه ان القادح هو احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده بالفعل الذى يدل على نقيض المدعى ولكن من لم

واعلم ان نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية أو الدوران عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم أن يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ (قوله وأيضا) يعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين وانما يذكرون المثال سند المنع أى لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما فى الهارب من السبع سلك أحد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى أو عدم المرجح فيه (قوله على انا نقول) على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا اسلوا فى

على ماذهب اليه والا فقد عرفت فيما سبق انه يلزم حصول الممكن بلا مؤثر وانه أيضا محال (قوله واعلم ان نزاع الحكماء الخ) هذا طعن على المصنف وجواب من طرف الحكماء لكنه مدفوع بانهم ينازعون فى جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار أيضا نعم لا ينازعون فى جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة أو غيرها (قوله بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات الخ) قيل عليه تناهى مواد التوقفات كما فى صورة الدور يستلزم تناهيها الا أن يؤول ويقال المراد عدم انتهائها الى ما لا يتوقف أو يلتجأ الى ما نقله فى حواشى المطالع من لزوم ترتب النفوس الغير المتناهية (قوله وأقول الموجود الخ) أجيب عنه بان مراد المصنف انه يمكن اثبات المطلوب مع الغنية عن استعمال تلك القضية فى المقدمات وقبول النفس بدونه بناء على استقرارها فى النفس كما فى القضايا التى قياساتها معها وليس بشىء لان القضية المذكورة اذا كانت محتاجة اليها فى نفس الامر ثبت مراد الحكماء سواء استعملت فى المقدمات أم لا لكنها شرائط الانتاج (قوله بل هو جزء من الدليل الخ) لانهم قالوا لا يجوز أن يكون البارى سبحانه قادرا اذ تعلق القدرة منه تعالى باحد الضدين اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح وانه يسد باب اثبات الصانع واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح ويلزم التسلسل فى المرجحات (قوله وأما ما ذكره المصنف الخ) قد يتكلف فى دفعه بان مراد المصنف انه يجب دفع المنع على وجه يندفع به السند ويفيد وجود المرجح فى المثال المذكور اذ لو بقى السند على حاله يعود السائل وهذا ان

قول المصنف مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب الخ لكونه مخالفا له وتأييدا اعتراضه بقوله وأقول الموجود

قطع ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا أولا فالرجحان هو الوجود

فقط لانه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل ان أراد بالفعل الحالة

التى تكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد أبطلنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد وأما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل أو بان ايقاع الايقاع عين الاول واما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وان أراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا فى الايقاع هذا الذى ذكرناه هو ابطال دليل الجبر

بمارس البلاغة وفنون العربية ربما ينبو عن قبوله استبعادا لوقوعه فنبه المصنف على دفع هذا الاستبعاد بان القوم أوردوا ذلك المثال لذلك واذا ثبت أصل وقوع التقديم والتأخير وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظى يحتملهما فلا يفيد القطع وأما التوسط فيجوز أن يكون للتنبيه على ان كلا

المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز أن يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذى به يصير أحد المتساويين راجحا يؤثره الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم انه لا امتناع فى ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم أيضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا عرفت هذه المقدمات) الاربع فنقول فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التى يكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحركة

كان خلاف ظاهر كلام المصنف الا ان العدول عن الظاهر غير عزيز (قوله وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان الخ) فان قلت اذا سئل عن سبب اختياره لا يقدر على الجواب فدل هذا على ان مجرد الاختيار كاف قلنا عدم القدرة على الجواب انما يدل على عدم استثبات اعتقاد الرجحان لا على عدم الاعتقاد فى نفسه وقد يجاب عن النظر بان مدعى المصنف عدم اعتقاد الرجحان لا عدم العلم به وأنت خبير بان مراد الشارح ان المسلم هو عدم العلم باعتقاد الرجحان وهو لا يستلزم المدعى أعنى عدم الاعتقاد فى نفسه وهذا معنى صحيح لا يدفعه الجواب المذكور (قوله الا ان تخصيص الرجحان بالوجود الخ) ان أراد بالتخصيص الحصر المفهوم من قوله فالرجحان هو الوجود فجوابه ان ذلك الحصر ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حالة الممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وان أراد التخصيص بالذكر فجوابه ان ذلك التخصيص لكون الكلام فى هذا المقام فى وجود الفعل كما يدل عليه المباحث السابقة وقد يجاب أيضا بان العلية والمعلولية من عوارض الموجود عند المتكلمين وهو مدفوع بان علة الاحتياج اذا كانت هى الامكان كما مال اليه بعض المتكلمين وعليه مساق كلام المصنف فى المقدمة الثانية وغيرها تعين استناد عدم

الذى الخ قال (وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان الخ) أقول يعنى انا نختار الشق الثانى فيكون معنى قول الحكماء بل غايته عدم العلم بالمرجح فى اعتقاده فلا يستقيم قول المصنف رحمه الله وذا باطل أيضا اذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده الى آخر ما قال هذا غاية ما يمكن فى توجيه النظر لكنه غير وارد لانه انما يرد اذا كان الترديد فى قولهم بل غايته عدم العلم بالمرجح وليس كذلك بل فى مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا بد ان باعتبار ما فهم منه وهو وجود المرجح فى المثال المذكور ولذا قال ان وجب المرجح واما أن يجب الخ فكانه قال ان وجب فيه فاما أن يجب بحسب نفس الامر وهو ظاهر البطلان واما بحسب اعتقاد الفاعل بمعنى أن

فان أريد الاول فالجبر أى عدم اختيار العبد فى فعله منتف أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب أعنى عدم الجبر على التقديرين أقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شئ من التقديرين وأما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم تنتقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل أولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم

المعلول الى عدم علة الوجود (قوله اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن الخ) الاولى أن يترك لفظ التوقف ويقال اما على تقدير وجود الممكن بدون الوجوب لان التوقف مشعر بالسبق والمصنف قد بين بطلان السبق وأثبت وجوب مقارنة الوجوب فلا يلزم من انتفاء التوقف ظهور انتفاء الجبر فتأمل (قوله فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره) ظهر بهذا جواز كون المرجح نفس الاختيار لان دليل البطلان مشترك فاذا منع وبين ان هذا الاحتمال ليس بمستلزم للمحال ظهر ان ذلك الاحتمال أيضا كذلك وظهر أيضا ان اثبات الاحوال مما لا يحتاج اليه فى منع لزوم مذهبهم الجبر كيف وجمهور مشايخ أهل السنة وأكثر مشايخ المعتزلة غير قائلين بالحال وهذا يستدعى ركاكة مذهبهم ومضافة مطلبهم وحاشاهم عن ذلك (قوله لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار) قد يذكر ويراد به تعلق القدرة والارادة وقد يذكر ويراد به نفس الارادة التى يترجح بها أحد طرفى الممكن فاراد به حيث قال فى تقرير دليل الاشعرى ان التسلسل فى الاختيار باطل لانه صفة محققة لا أمر اعتبارى حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عينه المعنى الثانى لانه هنالك بصدد ترويج الدليل وأراد به ههنا المعنى الاول (قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح الخ) اعترض عليه بان هذا شرح لقول المصنف واما بانه يلزم حينئذ الخ وهو كلام مبنى على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بان

يجب اعتقاد الرجحان حال مباشرة الفعل وهو أيضا باطل لما ذكر ومخالف أيضا لقولهم بل غايته عدم العلم بالمرجح قال (لان معناه عدم اعتبار الرجحان فتدبر واستقم) أقول وهذا جيد الا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى والظاهر انه أراد بالتخصيص ما يفهم من قوله فالرجحان هو الوجود لكن يرد عليه ان ذلك التخصيص ليس بالنظر الى حاله للممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وأما وجه تخصيصه بالذكر فيكون الكلام فى هذا المقام فى وجود الفعل كما تدل عليه المباحث السالفة قال (أو نقول لا يجب عند وجود المرجح الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلانه توجيه لقول المصنف واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود الخ وهو كلام مبنى على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بالقول فكيف يصح قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح وأما ثانيا فلانك قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجد فهو ان توقف على أمر آخر لم يكن تاما اذ لا يترتب عليه الوجود بلا تخلف فكيف يصح القول بالتوقف بعد تقييد المرجح بالتام نعم لو قيد المرجح التام بكونه من الموجودات يصح القول بالتوقف وليس فليس والصواب توجيه قول المصنف أن يقال معناه لا جبر على تقدير وجوب الفعل غايته أن يتوقف على ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان صدر عن المرجح وجب الفعل والا فلا وهذا الوجوب لا يقتضى

من التقديم والتأخير احتماله مخل للقطع وربما يكون الغرض متعلقا باحدهما دون الآخر فيكون هو الملحوظ قصدا دون الغير على انه ربما يمنع عدم تصور الافتراق بان تقديم الشئ على الشئ انما يلزمه تأخير الثانى لا تأخير نفسه (قوله والمعارض العقلى) قيل وكذا النقلى فانه اذا عارضه نقلى آخر لا يمكن الاحتجاج به ولا يخفى عليك انه مما يعلم انتفاؤه (قوله وأما العدميات الخ) قيل عليه لا معنى لابتناء عدم المجاز والاضمار والتقديم والتأخير والمعارض على الاستقراء وأجيب بان صحة المجاز والاضمار مبنية على وجود الداعى له والقرينة والعلاقة ويعلم انتفاؤها بالاستقراء وكذا يتصور تتبع المعارض عن مظانه فذلك هو الاستقراء وبه يعلم عدمه (قوله فقد أنكر جميع المتواترات) قيل عليه كون كل خبر ظنيا لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب ولا يخفى انه كلام ساقط على الغاية لان احتمال ارادة المعنى الغير المقصود لا يدفعه التواتر لانه انما يوجب صدق الخبر واما ان ما هو المراد منه فى المقام فانما الموجب له التبادر من اللفظ والقرائن المحفوفة الدالة على ان المراد منه المعنى المتبادر فلو اعترف الخصم بقطعية وجود بعد التواتر الخبر وتوارد القرائن الدالة على قصد المعنى المتبادر يلزم الاعتراف بذلك فى كل خبر تحقق فيه ذلك الوصف وليس المدعى فى هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البين انه ليس ان كل دليل نقلى يفيد

والآن جئنا الى اثبات ماهو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر أى ما حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل أحد المتساويين ويخصص الاشياء بما هى عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب

كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل فى الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع أولا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع أى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان أريد الثانى أى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر أيضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق فى المقدمة الثالثة (قوله فالآن جئنا الى اثبات ماهو الحق) قد ورد فى الحديث ان

نقول الخ فكيف يصح قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح والجواب ان مراد المصنف بقوله أولا فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب وجوده بلا وجوب ثبت الحال أم لا وبقوله ثانيا وعلى تقدير امتناع الخ امتناع وجودها بلا وجوب على تقدير انتفاء الحال فعلى هذا ينتظم الكلام ولا ينافى نفى الوجوب تسليمه أولا نعم يمكن أن يناقش فيما ذكره بان المراد بالمرجح ههنا المرجح التام كما يدل عليه قوله وجود المرجح التام الخ ولو توقف على أمر آخر لم يكن مرجحا تاما ويدفع بان اعتبار الوجود فى المرجح يشعر بتقييد المرجح التام بكونه من الموجودات فلا ينافى القول بالتوقف على الاحوال غاية ما فى الباب انه لو عمم المرجح التام وأول الوجود بالتحقق يجاب باختيار الشق الآخر واعترض على المصنف أيضا بان المراد بالمرجح ههنا الداعى والقول بان الفعل يجب عند وجود المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول الداعى الذى يترتب عليه الاختيار وأجيب بان تلك المقدمة مثبتة بالبرهان الذى ذكره المصنف فى تقرير دليل الاشعرى (قوله ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار) المراد بالايجاب مطلقه سواء كان ايجابا بالذات أو بالغير ولفظ الصحة فى مقابلة الايجاب بالغير الحاصل من وجود العلة التامة ولفظ الاختيار فى مقابلة الايجاب بالذات (قوله وانما لم يشر المصنف) أى لم يقل بعد قوله ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل و بعد قوله واما أن لا يجب وهو الظاهر ان الحق هذا ثم ان الشارح لو ذكر هذا الكلام قبل قوله وان أريد الثانى الخ لكان أظهر الا انه نظر الى اشتمال الاقسام

الجبر لما مر مراده قدر بقال (فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع الخ) أقول هذا السؤال مع جوابه شرح لقول المصنف ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل الخ لكن فى الاول من الجواب بحث لان الايقاعات وان لم تكن موجودات لكنها حادثات فكما يمتنع التسلسل فى الموجودات يمتنع أيضا فى الحادثات الصادرة عن شخص فى حال الايقاع بل هذا أظهر فى الاستحالة من الاول (قال وانما لم يشر المصنف رحمه الله ههنا) أقول أى لم يشر فى قوله ثم هو اما أن يجب بطريق التسلسل الى بطلان طريق التسلسل حيث لم يقل وهو باطل والى رجحان طريق عدم الوجوب حيث لم يقل والظاهر ان الحق هذا اعتمادا على ما سبق

القطع بل المدعى الايجاب الجزئى وهو ما تحقق فيه الشرائط بان يكون قطعى الثبوت للتواتر أو لعصمة المخبر وقطعى الدلالة بان يكون خاصا أو عاما غير مخصوص بالبعض وقد تحقق فيه القرائن الدالة على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزما فكلما وقفنا على دليل نقلى قطعى الثبوت محفوف بقرائن دالة على المعنى المتبادر شوهدت أو نقلت الينا بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما أخبر ثابت فى نفس الامر (قوله واعلم ان العلماء الخ) جواب عما قال الخصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلى وهو غير يقينى وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلى لا ينافى القطع بدلول النقل كاحتمال المجاز وانما المنافى له وجود المعارض ومرادنا من القطعى فى هذا المقام ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا الجواب اقناعى والذى يحسم مادة الشبهة ويرفعها بالكلية انه لما ثبت عندنا بالقرائن المحفوفة

القدرية

المتكاثرة ان المخبر الصادق أراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا دليلا على عدم المعارض العقلى وامتناعه لكونه معصوما عن الخطأ والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقام القرائن ان مراده ما هو المتبادر من المعنى الظاهر علمنا قطعا ويقينا انه لا يكون لهذا معارض عقلى للعصمة وذلك الجواب كان قد سنح لى فى سالف الازمان ولم استفده من أحد ولكن

القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا
بلازم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وأيضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيأ ثم يتبرأ عنه
كخلق ابليس وهذا بلازم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين
الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر
واثبات أمر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط
ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف أورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان
ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد
لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل
بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب
قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل أن يقول خوارق
العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله

فلم يخالف بينهما بما يتعلق بخصوصية التقدير (قوله فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى) ذهب أهل السنة الى ان المراد بالقدرية هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل بل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد ورده الشارح في شرح المقاصد بان المناسب حينئذ القدري بضم القاف وذهب المعتزلة الى ان المراد بهم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى وبتقديره ومشيئته واحتجوا عليه بان الشائع نسبة الشئ الى من يثبته ورد بان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان وأيضا من يضيف القدر الى نفسه أولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه (قوله اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه) اعترض عليه بمنع ثبوت القدرة في هذه الصورة اذ يجوز أن يسلب الله تعالى قدرتهم على ذلك الفعل والظاهر ان غرض المصنف من قوله مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق منها دفع ذلك الاحتمال الا ان ثبوت القدرة على أشق منها لا يستلزم ثبوتها عليها (قوله وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده) قيل عليه ان أراد بعدم تحقق الاسباب السلب الكلي المتناول للقدرة والارادة أيضا يلزم أن لا يكون للارادة مدخل في الفعل وهو خلاف الظاهر وان أراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختياري فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم تحقق تلك الاسباب عدم كفاية الاختيار فيه أجيب بانه أراد عدم تحقق الاسباب التي لا بد منها في استقلال العبد باختياره كالعلم بتفاصيل الحركات الصادرة عنا ولا شك أن الفعل اذا جاز حصوله بدون حصول ما لا بد منه في استقلال العبد باختياره لم يكن العبد مستقلا باختياره في حصول الفعل (قوله وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات) أي باقي كلام المصنف تنبيه على المقدمات المذكورة فقوله وأيضا يفرق في الاختيارات الخ وقوله نفرق في الترك وقوله أيضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية تنبيهات على المقدمة القائلة بان للعبد قصدا او اختيارا وما ذكره من الامثلة بخوارق العادات توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد والمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع مع عدم تحقق تلك الاسباب وقوله وأيضا لا ندرك الحركات الا بتحديد الاعصاب الى قوله فعله توضيح للمقدمة الاخيرة واعترض عليه بان قول المصنف وليس التفرقة الى قوله وأيضا نفرق ليس منها ولا موضحا لشئ من المقدمات المذكورة بل أورده لاثبات ان للقصد

عرفت الآن انه قد سبقني اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين (قوله دلالة اللفظ على المعنى) يفهم منه تقسيم اللفظ الدال على الاقسام الاربعة بانه الدال على المعنى بكذا وكذا وتقسيم المصنف على هذا المنوال بالحقيقة تفصيل لما أجمله القوم وتبيين مرادهم فانه مأخوذ من أقوالهم ومفهوم من تضاعيف أمثالهم ولا يلزم عليه التقييد بامثلة القوم وكان التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى عن النظم وخفائه ومراتبهما وهو بالنظر الى فهم المخاطب وهذا بالنظر الى ارادة المتكلم والحيثية معتبرة في التقسيمات كلها فلا يرد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التقسيمين واحد فيلزم أن لا يوجد تفرقة بين الظاهر والاشارة بين النص والعبارة فان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في الحدود وان الاصوليين ذكروا ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له وبلازمه اشارة (قوله ان عبارة النص الخ) المراد به كل لفظ فهم منه المعنى لا خصوص القسم المقابل للظاهر سمي به لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه المصنف وهو الصواب أن يكون المسوق مقصودا بالاصالة لا ما هو أعم منه ومما هو مقصود بالعرض وبالتبع بان يكون الغرض اتمام معنى آخر فقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع له وهو الحل والحرمة والى جزئه كحل بيع الحيوان بشيلا

الاختيارى لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيأ وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره ولا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى (قوله وان لم يكونا صادرين عنا الا تكون الارادة الا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من ملائمته وما ذكره من انه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (قوله نفرق فى الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر) فان قيل كيف هذا والاختيارى ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع فى صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق فى الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة فى ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالى وأيضا قد نجد فى الفعل الاختيارى باعثا عليه وداعيا اليه من أنفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه

ملاقى الترجيح والتخصيص وأجيب بعد التنزل عن اعتبار التغليب بانه أراد بالمقدمات ما يتناول المقدمة المطوية وبالتوضيح ما يعم الاثبات (قوله لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره) وقد يجاب عنه بانه لو كان الامر كذلك لكان له شعور بتمديد الاعصاب والعضلات وكيفية صدور الحروف عن مخارجها ورد بان هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثرة فى فعله فهو بتقدير تمامه لا يدل الا على ثبوت المدلول ولا تعلق له بصحة الدليل الآخر (قوله لا تكون الارادة الا مجرد الشوق) اعترض عليه بالمنع فان التخصيص والترجيح بالفعل ليس من لوازم الارادة فيجوز أن يتخلف لمصادفة ارادة أقوى وأجيب بان قوله لكنا نفرق الى آخره يدفعه (قوله هذا الكلام غير صالح للالزام) اعترض عليه بان ليس المراد بهذا الكلام الالزام لان الدليل الذى هو من مقدماته مأخوذ على انه برهان ولذا قال بعده برهان آخر وأجيب بان المراد انه غير صالح للاثبات على الخصم لانه يلزم ان الارادة هو الشوق وليس المراد انه كلام الزامى لا برهانى (قوله فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الخ) اعترض عليه بان الشوق ربما يتعلق بالشئ الذى يعتقد المشتاق انه غير مقدور له كالشوق الى لقاء الحبيب لمن يعلم ان الوصول اليه غير مقدور له بخلاف الارادة فان العاقل لا يريد ما يعلم انه غير مقدور له وأيضا ربما يريد الانسان تناول ما لا يشتاق اليه كشرب الادوية المرة لدفع مرضه ويشتاق الى ما لا يريده كتناول الملذات المحرمة عند الزاهد فلا يكون أحدهما عين الآخر هذا وقد يمنع انتفاء الشوق الى شرب الادوية المرة لان الشوق كما يكون الى اللذيذ يكون الى النافع ويؤيده جعلهم الشوق فى الحيوانات من مبادى الافعال الاختيارية مطلقا ويمنع أيضا استكمال شوق الزاهد الى المحرمات والشوق الكامل هو الذى جعلت الارادة عبارة عنه (قوله ليس بلازم لان المراد الخ) قيل الجواب عنه ان هذا لا يضر لانه اذا كان الفرق بتعلق القدرة يلزم المدعى وهو ان للعبد قدرة سلمنا لكن عدم الفرق لازم لان الارادة اذا كانت مجرد شوق فهذه الاضطرارية والاختيارية سواء فى كونها بالارادة فيجب أن لا يقع فرق بينهما فى كونهما بالارادة والعلم بالفرق حاصل قطعا فان المراد نفى الفرق من هذه الجهة فثبوت الفرق من جهة أخرى لا ينافى ما ذكروا أنت خبير بان الفرق بصحة تعلق القدرة لا ينفعه حتى يثبت المدعى وان حصول العلم بالفرق من

وان لم يكونا صادرين منا الا تكون الارادة الا مجرد شوق فيجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها كحركة بعضنا على نسق نشتهى أن تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم أن الاولى بفعلنا لا الثانية وأيضا نفرق فى الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذى لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق فى الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وأيضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجدانى قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات فى صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة

وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم بالبيع المطلق فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد فى الربا وما ذهب اليه أبو اليسر البزدوى وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما ثبت بالنظم ولو التزاما مقصودا به ولو تبعا فيكون الحل والحرمة والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه أن لا يكون ما ثبت بالاشارة مقصودا أصلا على ما صرح به فغير مستقيم قطعا لان كثيرا من الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم أن يكون من قبيل المولدات التى يقول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعى من غير قصد له من

(قوله

كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين وأمثاله وكذا فى عدم صدورها كما تواتر فى أخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعى والارادات مع قدرتهم فى ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعلم ان المؤثر فى وجود الحركة أى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذلو كان لم تتخلف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشئ من ذلك ولا ندرى أى عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا فى وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هى مخلوقة الله تعالى لان الله خلق هذا الصرف مقصودا الا ان هذا

ينافى خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال (فلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا فى فعله أيضا) وانما قال أيضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر (برهان آخر) قد ثبت انه لا يوجد شئ الا وأن يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه كما لا صنع له فى وجوده وفى ذاته وان كان بتوسط وجود أمر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذى بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة

(قوله كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين) لا نزاع فى جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء أيضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطرارى لا اختيارى لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد ولا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذلو كان القصد الذى هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافى خلق القدرة التى من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل أن يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا فى كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد فى كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو مخلوق وهذا لا ينافى كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن فى الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا فى الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر فى المقدمة الثانية (قوله برهان آخر) هذا هو الدليل الثانى وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما أى فعلا

جهة الكون بالارادة أول المسئلة فكيف يسلم (قوله قال المصنف ولو كان مؤثرا طبعا لم يوجد خوارق العادات) قد يمنع ذلك لجواز أن يكون وقوعها بسلب القدرة على بعض الافعال الذى يقدر على مثله العبد وخلق القدرة على بعض الافعال الذى لا يقدر على مثله بحسب العادة كخلق القدرة على الحركات القوية فى الانبياء مثلا مع انهم لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة (قال المصنف فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان الاختيار ليس مؤثرا الخ) قيل يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار نفسه ليس وجدانيا وانما الوجدانى ما يدل عليه وان عدم استقلاله فى الفعل وجدانى وليس كذلك والحق ان ثبوت الاختيار من حيث ان له مدخلا فى الفعل وجدانى وان عدم استقلال الاختيار معلوم كالوجدانيات الا انه عبر عن هذا المعنى بالعبارة التى ذكرها مبالغة فى الرد على من زعم ضرورية استقلال العبد باختياره (قوله الا أن بعض الفقهاء) وهم المعتزلة (قوله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الخ) تفسير المخلوقية بالاستناد المذكور مشعر بان مراد كون البارى تعالى علة بعيدة للقصد وكون الفاعل نفس المخلوق الموجود ففيه ان فاعليته ان كانت بالاختيار تسلسل وان دفع بان اختيار الاختيار عينه كان الجواب هو هذا لا ما ذكره ههنا وان كانت بالايجاب لزم الاضطرار (قوله فلا نزاع لاحد فى كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى) فيه انه اذا حمل المخلوقية على ما يشعر به كلامه السابق لم تصح الملازمة المستفادة من قوله لو كان الاستناد الخ لان الاشاعرة ينكرون المخلوقية لله تعالى بهذا المعنى ويثبتون الفاعلية بلا واسطة لله سبحانه وان أراد بالاحد أحد الخصوم وهم المعتزلة فبطلان اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله وحاصله انا نعلم بالوجدان الخ) قيل عليه المعلوم بالوجدان

بالاختيار وصنعه يجب أن يكون فى أمر لا موجود ولا معدوم لا فى أمر موجود لان صنعه فيه اما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شئ أو بواسطة عدم شئ والاقسام بأسرها باطلة أما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أى تأثيره الاختيارى وأما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع له فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا فى أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر فى فعل أصلا ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز أن يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود خالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على أمور لا أثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لا يصح وأيضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لا فى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان أثر الخالق ايجاد الفعل فى أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه فى فعل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافى كونه مقدورا

وجود الاختيار لا ان له مدخلا فى الفعل على ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير ولا يمكن اسكات الجاحد به (قوله اما أن يكون بلا واسطة الخ) فيه انه يجوز أن يكون بواسطة ذات المعدود المتجدد كأمر مثله فلا يرد شئ من الحالات المذكورة (قوله فتعين ان صنع العبد الخ) اعترض عليه بان ذلك الامر ان كان عبارة عن القصد وتعلق الارادة فان كان اختياريا لزم التسلسل وان كان اضطراريا بطل ما ثبت بالوجدان وان كان عبارة عن الايقاع والاحداث فقد صرح بانه غير مستند الينا ولا شئ غيرهما يصلح أن يجعل من اللاموجودة واللامعدومة وأجيب باختيار انه القصد وهو اختيارى بمعنى ان للعبد أن يقصد وأن لا يقصد لا بمعنى انه مترتب على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل ولا الاضطرار (قوله هذا ولكن لقائل أن يقول) ايراد على قوله وأما الثانى الخ وأجيب عنه

وأنت خبير بان حق الترتيب أن يذكر قوله واعلم الخ قبل قوله وان أريد الثانى الخ قال (وأما الثانى فلان وجود ذلك الى قوله ضرورة كونه واجبا) أقول وذلك لما سبق فى تحقيق المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليها الحادث ان كانت موجودات محضة بحيث لا ينعدم شئ منها أصلا لزم قدم الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة قال (هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات الخ) أقول هذا ايراد على قوله وأما الثانى فلان وجود ذلك الامر الخ لكن فيه بحث لما مر مرارا

التامة لذلك الامر أو ابقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل فى تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا فى أمر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما فالامر الاضافى الذى هو الصادر من العبد هو الذى لا يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله قسمان الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لا صنع للعبد فيها والثانى ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما فى ذلك الشئ كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق وما وقع فى محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد
للعبد
فالخلق أمر اضافى يجب أن يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب أمر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل

يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة
مبنى على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما
الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح
لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر فى القصد فالحاصل ان

مشايخنا رحمهم الله ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقى لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح

الشارع أصلا ظاهر البطلان ومنكر جدا وقد صرح شمس الائمة السرخسى رحمه الله بان الخواص والمزايا التى بها يتم البلاغة وبظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة وتقرر فى كتب المعانى ان الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا أصلا لا يعتد به قطعا هذا (قوله وأما دلالة النص الخ) مقتضى
بيانه ان الثابت بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزأه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم وان دلالة النص من قبيل الدلالة اللفظية
أى دلالة اللفظ على المعنى بمدخل من الوضع ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان الدلالة اللفظية منحصرة على الاقسام
الاربعة ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو أحد الاربعة فى حيز المنع والجواب عنه ان اللزوم المعتبر فى ضبط العبارة والاشارة
والاقتضاء وافادة التميز بين حدودها هو اللزوم العقلى على ما ذهب اليه الميزانيون فى الدلالة الالتزامية وهو مذهب الحنفية رحمهم الله

للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شأنها الترجيح والايجاد وأيضا الوجوب بالقدرة والداعى لا ينافى تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون فى توقفه على أمور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لا شك ان بعض أحوال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لا تكفى فى الصدور واللا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة أو بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد أن ينتهى الى أسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك أن عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح وانه تعالى منزه عن القبائح حاول التفصى عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى

بان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب أن يكون قديما لما عرفت فهو ممنوع فينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له (قوله واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين) أراد به المحقق الطوسى فانه ذكر فى رسالته كلاما طويل الذيل حاصله ما نقله الشارح لكن المفهوم من سياق كلامه انه جعل المؤثر القريب مجرد قدرة العبد وارادته فلا يكون للقدرة القديمة أثر فى نفس الفعل لان أثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول وذا غير مسلم (قوله فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح الخ) يعنى ان صدور الفعل انما يحتاج الى الترجيح باعتقاد النفع ولا يحتاج الى العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد والمتنفى فيما فرض من

ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب أن يكون قديما فينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له بالضرورة وأما السند الذى ذكره فلا يصلح للسندية لما عرفت مرارا أن الارادة التى من شأنها الترجيح

فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته أو
لصفة من صفاته فيمكن أن يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء

ذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما أورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في أول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق

الامثلة هو الثاني لا الاول (قوله وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية الخ) يعني ان الخالق حكيم لا يخلق شيأ من الحسن والقبح الا وله عاقبة حميدة بل ربما يتضمن خلق فعل واحد مصالح متعددة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل القبيح خاليا عن الحكمة والمصلحة فلذا يقبح كسب القبيح دون خلقه (قوله مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم) قيل عليه كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة عند الماتريدية ومنهم المصنف فلمنعها وجه (قوله ولا حاجة اليها) هكذا وقعت العبارة في النسخ وهي اما محمولة على حذف المضاف أي لمنعها والضمير راجع الى المقدمة أو الضمير راجع الى المنع والتأنيث باعتبار المضاف اليه واعترض عليه بان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدمتيه جميعا وبالجملة هذا كلام تنزلي أي على تقدير التسليم بمنع عدم اتصاف الافعال الغير الاختيارية بالحسن والقبح (قوله وأعجب من ذلك الخ) قيل لا تعجب ليس في محله فانه صرح في شرح المقاصد بان اعتبار الثواب والعقاب في الحسن والقبح المتنازع فيه اذا اختصا بفعل المكلف واذا أراد التعميم فيكتفى باستحقاق المدح والذم وكذا صرح الشريف في شرحه للمواقف وذكر حمدي في

والايجاد مما ليس بموجود ولا معدوم والكلام ههنا في الموجودات المحضة قال (وأنت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم الخ) أقول فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة عند الماتريدية ومنهم المصنف فلمنعها وجه وجيه وعلى المدعي اثباتها (قوله ولا حاجة اليها) هكذا وقعت العبارة في النسخ فالصواب اليه ليرجع الى المنع وفيه أيضا بحث لان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدمتيه جميعا وكون جميع المباحث السالفة لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما ذكر وجوب تسليم المقدمة الثانية وعدم الاحتياج الى منعها قال (وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع الخ) أقول قد أفرط الفرير في التشنيع على المصنف والظاهر انه تشنيع كما لا يخفى على المنصف وذلك لان صفاته تعالى لما كانت ممكنة مستندة اليه تعالى بلا اختيار وقد تطابقت الفرق الثلاث على انه تعالى يحمد عليها وقد علم مما نقلنا عن المواقف وشرحه ان الحسن بالنسبة الى الله تعالى

كان اتصافه به اختيارا أو اضطرارا أو اتفاقيا ألا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع أن اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان أنكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق في نعم الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال المدح
ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يدر بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم

وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما أبطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا) أي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها أو يذم ويعاقب لاجلها وانما قال أيضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا (لان وجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم ان النبي عليه الصلاة والسلام اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شئ من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا أولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما أن يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته عقليا فقوله (والا) أي وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي

المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وماذكره المصنف من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراع فلعله عند الاشعري كصر رباب أو كطنين ذباب والله أعلم بالصواب (قوله في ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض أصحابنا) تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق أول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ماسبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه

فصول البدائع ان الصفات ذكرت تشبيها بمحل النزاع لا انها عينه ولا يخفى بعده (قوله وماذكره المصنف الخ) حاصل ماذكره انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان ينسب اليه مالا يليق به من صفات النقص بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء ورد به الشرع أم لا والجواب انه مبنى على استقرار الشرائع في ذلك واستمرار العادات عليه في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل (قوله الصواب من ورائه) لان كلمة في لا تقتضي كون الشئ واصلا اليه بخلاف

عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب وقد وجدههنا علم موجود غير اختياري هو حسن بالمعنى المتنازع فيه لان أصحابها يحمدون ويذمون اتفاقا فوجد شئ من الحسن فان أنكره الشيخ الاشعري فقد تناقض وان أنكر الشق الآخر وهو تعلق الثواب والعقاب فان عنى عدم وجوبهما على الله تعالى سلمناه وان عنى عدم استحقاق الانسان لهما فلا نسلمه فلا بد له من دليل كيف والعقل السليم اذا خلى ونفسه يعرف قبل ورود نص الشارع به اذ يدل لجهة مقبحة في بعضها ومحسنة وان لم يحكم بهما وانكاره مكابرة وهو المعنى بقوله ذلك لان الثواب والعقاب الخ فقد اتضح من هذا التقرير أن سند المنع بما ذكر صحيح ليس محلا للتعجب وكذا ادعاؤه التناقض في كلام الاشعري لانه ليس في تمام معنى الحسن والقبح بل في الشق الاول منه لانه ذكر الثاني بعده فكأنه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود في تلك الكمالات والنقائض أما الشق الاول فبالاتفاق وأما الثاني فبالالزام بطريق التنبيه المستفاد من قوله وذلك لان الثواب والعقاب الخ فانه كلام اذا نظر فيه بالانصاف وترك تعصب المذهب والاعتساف حصل له الاذعان والاعتراف بانه لم يصدر عن تخجيل وجزاف فلا يكون مخالفا لما ذكر في أول الفصل كما ظن المحرر وأما ايراد المصنف مذهب الاشعري على سبيل الترديد فللايماء الى انه لا يصلح لان يتخذ مذهبا لكونه بعيدا عن الحق ومورد المنع وغير ثابت بدليل يعتد به بخلاف المخالف فان له دليلا يعتد به وهو قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فاندفع قوله وليس للمخالف دليل يعتد به قال (الصواب من ورائه) أقول لان كلمة في تقتضي كون الشئ غير

وكذلك نقول في امتثال أوامره انه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله (وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا) هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا) لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في أمرين أحدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشيء من ذلك

لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالاول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعدما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك امتثال أوامر النبي عليه السلام) ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعدما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الاصلح واجب) لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى

من فانه بحسب الاستعمال يقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري (قوله والجواب الخ) هذا الجواب جواب عن الوجهين معارضا منع صغرى الاول وكبرى الثاني (قوله بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت الخ) الظاهر انه تفسير لوجوب التصديق فهو محمول على حذف المضاف أي بمعنى لزوم جزم العقل لان نفس الجزم تصديق والوجوب صفته فلا يكون عينه ولان جزم العقل بصدقه عليه السلام يحصل بدلالة المعجزة فهو شرعي على ما صرح به فعلى هذا قوله وكذبه ممتنع جملة معطوفة على المضاف المقدر فان عطف الجملة على المفرد يجوز فيما له محل من الاعراب والمعنى ان حرمة الكذب بمعنى ان كذبه ممتنع (قوله واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب) استحقاق الثواب تفسير للوجوب واستحقاق العقاب تفسير للحرمة واعترض عليه بان استحقاق الثواب يتناول الندب فلا يصلح تفسيرا للوجوب بخصوصه وأجيب بان في العبارة مساهلة والمراد استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه والاقتصار على الاول اعتمادا على انسياق الذهن منه الى المراد وبان الغرض منه تفسير الحسن فكأنه قال وأما الوجوب الذي هو قسم من الحسن بمعنى استحقاق الثواب (قوله فانه بمنزلة نص) دفع لما يتوهم من ان القول باستفادة الوجوب من المعجزة اعتراف بان الوجوب عقلي وقد يعترض عليه بان اثبات المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة نص فاعتباره الحمل مستغنى عنه (قوله والجواب ان الوجوب الخ) قيل اذا كان وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي بالنظر الى الادلة القطعية ينبغي أن لا يجحد واحد من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم العقلي والجواب انهم لم ينظروا في الادلة كما ينبغي حتى

واصل اليه بخلاف من فانها تقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري فتدبر قال (لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى الخ) أقول فيه بحث لما مر مرارا ان الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قال

وصرح به المصنف في هذا الكتاب وكتاب تعديل الميزان وعبر عنهما ولكنه لا ينافي أن يكون المعتبر في دلالة النص هو اللزوم العادي الذي

وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شئ وهو خالق أفعال العباد على ماهي جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله فى كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ماوضع من خير أوشر ومن نفع أوضر ومن حسن أوقبح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة للمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما يحكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على انه غير مولد للعلم بل أجرى عادته انه خالق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ماص انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بايجاد (والمأمور به فى صفة الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره) لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل أو يقبح اما لعينه أو لشئ آخر

بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى شئ أم لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أولا صدوره عن الله تعالى كرعاية ماهو الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبى عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبى والكتاب كاكثر أحكام الشرع (قوله بطريق التوليد) هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها واوجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما أو اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة

يفيدهم الوجوب بمعنى اللزوم العقلى (قوله فلا يتصور الحسن والقبح الخ) قيل عليه الثواب والعقاب لا يعتبران بالنظر اليه تعالى فى المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح صرح به فى شرح المقاصد فلا وجه لقوله فلا يتصور الخ على ان مايفهم من كلامه ههنا من ان الخلاف فى وجوب الاصلح عليه تعالى ليس خلافا فى الحسن والقبح المتنازع فيهما مخالف لما يفهم من كلامه فى شرح المقاصد فانه قال هناك لا خلاف فى ان البارى تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا أما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور فى فعله وأما عند المعتزلة فلان كل ماهو قبيح يتركه البتة وماهو واجب عليه يفعله البتة فان المفهوم من هذا الكلام ان الخلاف حينئذ مبنى الحكم المتفق عليه فرع الخلاف فى قاعدة التحسين والتقبيح (قوله قلنا معناه انه هل يكون الخ) اعترض عليه بان المتبادر من هذه العبارة انه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل هو موجب بالذات مع انه مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب أن يقال الواجب العقلى كما ذكره المصنف مايحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الخلاف انه تعالى لا يستحق عندنا الذم بترك فعل أصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله هو أن يحصل الفعل عن فاعله الخ) أراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أولا بها لا نفس التأثير فلا يرد ان الحركة ليست من مقولة الفعل وكذا العلم (قوله بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل) قيل عليه فعلى هذا يجوز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد فيرتفع الامن عن الادلة الصحيحة والجواب ان الجواز لا ينافى عدم الوقوع كما لا ينافى جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه والموجب لارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة الوقوع لا الجواز وهذا

(قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة الخ) أقول فيه أيضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل موجبا بالذات وهو مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب فى الجواب أن يقال الجواب العقلى كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مايحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الخلاف انه يقال لا يستحق عندنا الذم بترك فعل أصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يترك تعالى عن

هو لاصق واتصال بين الموضوع له وغيره ينتقل الذهن بسببه الى اللازم فى الجملة ولو فى بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون المراد من الوضع المعتبر فى العبارة والاشارة هو الوضع الشخصى (قوله اشارة الى جزئه) لان معنى الفقر عدم ملك شئ وعدم ملك نماء خلفوا

ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها أو لم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا تصدق على الصلاة والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب أن يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما أن يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما أن لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا ستأتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما أطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات أولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياتها الموجودة وبحسنها في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الا لمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها

عن

غام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر (قوله ثم ذلك الشيء) لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب أمور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن (قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح اما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدونه واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول أعني ما يكون حسنا بجميع أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعني ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لانه اما أن يكون قبيحا لذاته أولا والثاني اما أن يكون قبيحا لجزئه أو لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول أو غير محمول وما سبق من ان الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وانما أطلق) لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب أولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة

كان الامان لا يرتفع عن العلوم العادية بمجرد جواز وقوع نقائضها (قوله بمعنى وجود أشياء غير متناهية الخ) وأما التسلسل بمعنى ترتب أمور غير متناهية فلا يلزم بالنظر الى نفس تلك الاشياء لانها وان جاز أن تكون أجزاء لكن لا يلزم ذلك لجواز الانتهاء الى لازم خارجي (قوله واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه) قال في فصول البدائع تقسيمه مشعر بان قبح المركب بعينه قد يكون بقبح جميع أجزائه وفيه منع اذ لا موجود كذلك (قوله يجعل من قسم القبيح الخ) مرده ان القبح لعدم الجواز وعدم جواز الجزء كاف في عدم جواز المجموع فلا وجه في الظاهر لقوله تغليبا لجانب القبح فتأمل (قوله لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه) أي بعد أن يكون شيء منها حسنا اذ لو كان جميع أجزائه واسطة بين القبيح والحسن لم يتصف الكل بالحسن ثم الظاهر ان قوله لعينه قيد اتفاقي (قوله انما هو مجرد اصطلاح) هذا انما يصح في القسم الاول وهو ما يكون حسنا بجميع أجزائه وأما القسم الثالث الذي هو ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضه لا حسنا ولا قبيحا فجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو بحسب الحقيقة لا بمجرد الاصطلاح (قوله وكانه تغليب باعتبار الخ) اما بيان سر الاصطلاح واما رد على المصنف بالنظر الى لفظ المجرد (قوله وثانيا بان الكلام الخ) فان قلت اذا رجع الحسن الى الجزء لم يكن المركب حسنا لعينه والكلام فيه

ذلك علوا كبيرا قال (وكانه تغليب الخ) أقول الظاهر انه بيان سر الاصطلاح ويحتمل أن يكون ردا

دار الحرب جزء منه قيل عليه الثابت بالاشارة زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء بل لازم متقدم ولا يخفى ان الآية انما تدل

عن فاعلها وهى لا محالة تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور فى كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة فى نفسها أى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزء) قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه (قوله أما الاول) أى المأمور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة أضرب لانه اما أن يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره أولا والثانى اما أن يقبل سقوط التكليف به أولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا

قلت لما كان الجزء الذهنى متحدا مع الكل فى الخارج ومغايرا له بحسب الذهن كان المركب حسنا بعينه بحسب الخارج وحسنا لجزئه بحسب الذهن على انه يمكن أن يكون المراد بعموم الحسن بمعنى فى نفس الحسن بعينه عمومه لجزئياته اما على المسامحة أو على حذف المضاف (قوله فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره) ليس الباء فى بحسن صلة الاتصاف اذ لا يعقل اتصاف شئ بمعنى فى غيره بل للسببية والصلة محذوفة والتقدير فانه يتصف به أى بالحسن بسبب حسن ثابت فى غيره (قوله هو الانواع لا الجنس نفسه) والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعية ذاتى له غير منفك عنه كالضرب للتأديب أو التعذيب وههنا بحث وهو انه كما أن التنوع فى الضرب اعتبارى من حيث نسبة غرضه كذلك ماهية النوع اعتبارية والتعين أيضا اعتبارى فهذه الامور الاعتبارية مسلم انها هى المعتبرة فى الاتصاف بالحسن والقبح لكن التمسك بكون الفعل عرضا نسبيا فى التقوم بمثل هذه النسب لا وجه له ولا انتظام لان النسبة الى الغاية والغرض ليس من الاعراض النسبية نعم لو لم يتمسك بكونه عرضا نسبيا بل ادعى كونه ماهية اعتبارية فى الشرع هى المجموع لكان وجيها فليتأمل (قوله وانما جعل الشبيه الخ) قيل انما ينقسم الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة أقسام بالتقسيمين فحاصل التقسيم الحسن لمعنى فى نفسه اما ان يحتمل السقوط أولا والاول اما شبيه أو غير شبيه فلا اشكال ولا يخفى انه غير ملائم لسياق المصنف وقيل أيضا ان القسم الثالث أعنى ما يكون شبيها بالحسن بمعنى فى غيره ليس فى الحقيقة حسنا لمعنى فى نفسه بل بالواسطة لكنهم اسقطوا حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار كما سيصرح به الشارح فصار القسم الثالث كانه حسن لمعنى فى نفسه لا انه كذلك حقيقة ولذا جعل مقابلا لهما ولا يخفى ما فيه من التعسف (قوله وقد يقال الخ) ليس هذا بناء على مذهب الاشعرى من ان الحسن بالامر على ما سيأتى تحقيقه فى الدرس الآتى (قوله وليس بمستقيم لان الاتيان الخ) قيل عليه هذا منقوض بالوضوء فانه مأمور به وليس

على المصنف بالنظر الى لفظ المجرد قال (وليس بمستقيم الخ) أقول ان قيل ما ذكره منقوض بالوضوء

والفرق بين الجزء الصادق و بين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعى انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة ففهومها يتوقف على العبادة وأما الجهاد ففهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا فى هذا المفهوم بل لا يلزم ذلك فى الخارج فيكون لازما لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتى والعرضى اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من أنكر كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة فى ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول متقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة حسن (أما الاول فاما أن لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما أن يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفته الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذى هو أدل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال) انما قال هذا الفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار فجعله داخلا فى

الايمان ولا الجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة قولان أحدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثانى ان الايمان هو التصديق والاقرار (فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة ركنية الاقرار فى حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية فى حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار (واما أن يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره

على عدم ملكهم ما خلفوا فى دار الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فدلالتها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو المراد من الزوال ههنا واما حقيقته وهو طريان العدم وهو لازم متقدم فدلالته عليه بالاقتضاء يدل على ذلك قوله فكونهم بحيث لا يملكون الخ (قوله يفهم كل من يعرف اللغة) يعنى لا يختص مدركه بالفقيه المجتهد فان دلالة النص مدرك عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى القياسى بل قد يفهمه المجتهد وقد يفهمه المقلد فلا يرد عليه ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى معنى النظم لا يفهمه كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم بدلالة نص ورد فى الجماع عند أئمتنا وما فهم الشافعى ذلك ووجوب الحد على قضاء الشهوة فى محل محرم مشتهى على

وبان

الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما أن يقبل سقوط هذا الوصف أولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به يعنى أمر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار أمر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المصنف بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره (قوله واعلم ان المنقول) يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى أحكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا فى أحكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من أحدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان

الاتيان به حسنا لذاته وأجيب بان الوضوء المنوى حسن لمعنى فى نفسه باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به لانه يكون عبادة وان كان حسنا لغيره باعتبار كونه مفتاحا للصلاة وأما الوضوء الغير المنوى فهو حسن لغيره فقط (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنه لا يلزم اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان الترخيص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا ابداء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار (قوله بل هو شرط لاجراء أحكام الدنيا) لا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفى حينئذ مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (قوله وبان من أحدث الايمان الخ) فيه بحث لانه لا ينفى شرطية الاقرار مطلقا فانه لو جعل الشرط مجرد وجود الاقرار سواء كان فى الحال أو فى الماضى لم ينتهض هذا ردا عليه (قوله تمسكا بظواهر النصوص) نحو قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله والشهادة لا تكون الا باللسان وقوله عليه السلام أتدرون ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون

فانه مأمور به وليس الاتيان حسنا لذاته قلنا فى الوضوء اعتباران الاول كونه مفتاحا للصلاة وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى فى غيره حتى لا يشترط فيه النية والثانى كونه اتيانا بالمأمور به وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى فى نفسه لانها تكون عبادة وقد مر انها حسنة انفسها مما هو من جزئيات ما يكون حسنا لمعنى فى نفسه قال (وهو موافق) أقول أى تغيير المصنف قول فخر الاسلام سقوط هذا الوصف أى سقوط التكليف موافق لما قيل فى حل عبارة فخر الاسلام ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى أمر الوجوب ولا يلزم من سقوطه انتفاء الندب المقتضى للاجر فيكون مراد المصنف عبارة فخر الاسلام بحيث لا يرد عليها الاعتراض قال (لا يقال حسنه كان بالامر) أقول أى يقال فى جواب الاعتراض المذكور ان قوله الساقط وجوب الاقرار لا حسنه لان حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وقوله حتى لو صبر كان مأجورا باطل أيضا لان كونه مأجورا من الحسن الاول بل من الحسن

وبان النبي عليه السلام كان يأمر بهاو يكتفى و يجعلها أهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق أو غيره و يجب أن يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا لتصديق المنطق وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل

شعبة فافضلها قول لا اله الا الله (قوله وبان النبى عليه السلام كان يأمر بها و يكتفى) لا يخفى ان هذا بمجرده لا يدل على ان الاقرار جزء من الايمان بل على انه نفس الايمان كيف وهو بعينه دليل الكرامية على مدعاهم وهو انه مجرد الاقرار كما نقله فى المواقف فلا بد معه من ملاحظة أمر آخر ينفى الاستقلال وهو اجماع كفر المنافق (قوله فسيجئ جوابه) حيث قال فى مباحث الاحكام فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع فى وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا القبيل (قوله و بعض معاصريه) قيل أراد به نظام الدين الغورى فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر فى الايمان هو التسليم وهو فعل اختيارى معناه كردن نهادن وكرويدن وحق دانستن هر انرا كه حق دانسته باشى وليس من جنس العلم بل أمر وراءه لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقى حاصل للمعاندين من الكفار (قوله وجعله مغايرا الخ) قال الفاضل الشريف هذا وهم كيف والتصديق المنطقى قبول لوقوع النسبة أولا

الحاصل بامر الندب وتقرير الجواب ظاهر قال (فسيجئ جوابه) أقول يعنى فى مباحث الاحكام قال المصنف هناك فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشرع فى وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الانسان فان اى ركن لا ينتفى الانسان بانتفائه ولكن ينقص وسيجئ زيادة تحقيق له ان شاء الله تعالى قال (ولقد طال النزاع بين المصنف و بعض معاصريه الخ) أقول أراد به نظام الدين الغورى فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر فى الايمان هو التسليم وهو فعل اختيارى معناه كردن ودادن وكرويدن وحق داشتن مرادا آنكه حق دانسته باشى وليس من جنس العمل أصلا بل أمر وراءه لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقى حاصل للكفار وذهب المصنف الى ان المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار وينقله النحرير بقوله وذكر المصنف الخ قال (و يجب أن يعلم ان معناه الى قوله صرح به ابن سينا) أقول يعنى ان ابن سينا هو القدوة فى المنطق

الكمال فى المواظبة عنده وعندهما وأبو حنيفة رحمه الله ما فهم ذلك مع عظيم محله فى الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم ولعلهم عدلوا عن مفاده لحجة ترجحت عليه عندهم ودليل أوجب العدول عنه عليهم (قوله وان لم يكن شئ من ذلك) قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوته بها فى حيز المنع كيف فانها من قبيل الدلالة التى تثبت بمدخل من الوضع قلت ان المصنف على مقتضى بيانه انما اعتبر اللزوم العقلى فى ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء اتفاقه فى الدلالة على ما هو مذهب أهل الميزان فى الدلالة الالتزامية وهو لا ينافى تحقق اللزوم العادى الذى هو لاصق واتصال بين الموضوع له و بين غيره ينتقل الذهن بسببه من الملزوم الى لازمه فى الجملة ولو فى بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات و يكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف وأهل الميزان لا ينكرون هذا النحو من الدلالة وان أخرجوها من الدلالة الالتزامية فانها عندهم اما من قبيل الدلالة الوضعية الغير اللفظية المستندة الى تعيين أهل العرف وجعلهم ذلك اللازم لازما أو الدلالة العقلية المستندة الى مجموع اللفظ والقرينة الذى ليس باللفظ موضوع أو دلالة المطابقة المستندة الى الوضع النوعى المعتبر فى المجازات واعتبارهم اللزوم والكلية فى مطلق الدلالة اللفظية الوضعية لا ينافى ذلك لانه أعم مما هو بمجرد الوضع ومما هو مع ضم القرينة (قوله لانه ان لم يفهم أحدا وفهم البعض دون البعض) يعنى ان لم يفهمه

المقلد ولا المجتهد أو فهمه المجتهد دون المقلد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربما يكون من قبيل المعنى القياسى الذى لا يفهمه
الاالمجتهد فلا يرد انه يلزم منه انه لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة وهو فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون

تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن من غير أن يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف أعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد أيضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل

وفروعها والتصديق المعتبر فى الايمان قبول نبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعته فى جميع ما أخبره محمد عليه السلام وبينهما بون بعيد وقد يجاب عنه بان المغايرة التى ذكرها مغايرة باعتبار المتعلق فان متعلق أحدهما أخص من متعلق الآخر وغرض الشارح نفى المغايرة باعتبار نفسه وفيه بعد التسليم ان الالزام المذكور عين التصديق وغرض الشريف تصحيح كلام من حكم بالمغايرة بحملها على المغايرة فى الجملة وذا حاصل لان الخاص مغاير للعام ومنهم من قال من جعله غير التصديق المنطقى حمل التصديق المنطقى على مذهب الامام وهو المجموع المركب وأنت خبير بان حمل النزاع فى هذا المقام على اللفظى بعيد كل البعد (قوله وذكر المصنف الخ) جوابا عن اعتراض بعض معاصريه على كون التصديق المعتبر فى الايمان تصديقا منطقيا بحصوله للكفار المعاندين كما أشار اليه سابقا بقوله وحصوله للكفار ممنوع وحاصل هذا الجواب ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى الذى هو أحد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمى أعم فلا يتجه بالدليل المذكور المصير الى انه من مقولة أخرى (قوله ونحن اذا قطعنا) رد لجواب المصنف وقد يجاب عنه بان مراد المصنف من جعل التصديق أمرا اختياريا انه يشترط فى التصديق المعتبر فى الايمان أن يكون تحصيله بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب من القاء الذهن وصرف النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار أو التزام العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبى عليه السلام بالنظر فى معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر فى الايمان الشرعى هو الاختيار فى التزام موجب التصديق لا فى نفسه لكن هذا مبنى على ما ذكره بعض الفضلاء من ان التسليم أمر زائد على التصديق

والنقمة فى تفسير ألفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه الاخوى المعبر عنه بالفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى دانستن دو گونه بود يكى دريافتن ودر رسيدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهذا تصريح بان ثانى قسم العلم هو الذى وضع بازائه لفظ التصديق فى لغة العرب وكرويدن فى لغة الفرس ونق لما يذهب عين اليه معاندا من ان كرويدن فى المنطق غيره فى اللغة وقال فى الشفاء التصديق فى قولك البياض عرض هو أن يحصل فى الذهن نسبة صورة هذا التأليف ان الاشياء أنفسها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة فى الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت أو الانتفاء الذى بين طرفى المؤلف الى ما فى نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق أعنى صادق دانستن وكرويدن وبينه بان ضد التكذيب الذى معناه النسبة الى الكذب أعنى كاذب

غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بانفاق الولد واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ألا ترى ان قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا سيق لبيان ما تكابد الام فى تربية الولد مبالغة فى التوصية بها وقد دلت بطريق الاشارة على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر فانما ذهب العامان للفصال بقوله وفصاله فى عامين لم يبق للحمل الا ذلك المقدار وقد خفى ذلك على كثير من الصحابة مع معاناتهم النص وعلمهم بالوضع وذلك لان المراد من كل احدا استغراق الانواع دون الافراد ومن الفهم التمكن منه ولو بعد الامعان فى التأمل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما اعتبر فهم كل أحد فى دلالة النص لا فى مطلق الدلالة (قوله لا يفهم الا المجتهد) قيل عليه المعنى القياسى ربما يفهمه غير المجتهد أجيب عنه بانه لا يفهمه بحيث يكون مناط الحكم لعدم احاطته بالشروط ولو فهمه على ذلك الوجه يكون مجتهدا فيه (قوله ولم يبق أحد الخ) وقد أجاد فى ذلك وعلت

انتفاع الشكوك الموردة عليها (قوله فيه اشارة الى زوال الخ) قد يقال ان اطلاق الفقراء عليهم مع تخلفهم ديارا وأموالا بمكة يكون

اللسان

اللسان رأس الشكر وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به أولم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه (قوله كالزكاة) يريد ان أعلى درجات الحسن فى التصديق الذى لا يسقط بحال ثم فى الاقرار الذى هو ركن فى الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فى الصلاة التى تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها اشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولهذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا ينافى الحسن لعينها بل يؤكده ألا يرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلاة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه

لا توضيح على ما ذكره الشارح فتأمل (قوله وفى التمثيل بالايمان الخ) هذا انما يستقيم على رأى من يقول ان الحسن والقبح من مدلولات الامر لا من موجباته وهو مذهب من يقول لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وهو مذهب المعتزلة أيضا وأما على مذهب الجبرية فلا (قوله لكنها حسنة لعينها) اعترض عليه بان الصلاة حسنة صارت قربة بواسطة الكعبة فصارت حسنة بواسطة الغير وأجيب بان المراد بالواسطة المنفية ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه والوسائل المذكورة كذلك بخلاف الكعبة فان الصلاة حسنة لذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وهى الآن حسنة الى أى جهة كانت عند اشتباه القبلة أو التنفل على الدابة (قوله وبالجبت والطاغوت) الجبت فى الاصل اسم صنم فاستعمل فى كل ما عبد من دون الله وقيل أصله الجبس وهو الذى لا خير فيه فقلبت سينه تاء والطاغوت كل ما عبد من دون الله تعالى أو صد عن عبادته تعالى من الطغيان وأصله

دانستن والتحقيق ان الصدق كما يكون صفة الكلام فيقال كلام صادق أى حكمه مطابق للواقع والتصديق اذا كان بمعنى النسبة الى الصدق وهى بمعنى العلم انه صادق جاز اعتباره فى كل من الكلام والمتكلم فمن فسر الايمان بالصدق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والمتكلم لانه المناسب لما هو بصدده اذ تارة يصدق حكم الكلام النفسى مثل انه تعالى موجود واحد ونحو ذلك وأخرى الشارع فى جميع أقواله فيكون بمعنى نسبة الكلام والمتكلم الى الصدق بمعنى العلم بانهما صادقان وهو معنى كرديدن ومن فسر التصديق المذكور فى كتب المنطق بادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة اعتبر المعنى الاول لانه المناسب لما هو بصدده وكونه قسيما للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان نفسيا الى الصدق بمعنى العلم بانه مطابق للواقع وهو معنى كرديدن فمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود وواحد متصف بالصفات الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان بالرسول التصديق بانه نبى واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء به من عند الله تعالى حق بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول ولذا قال وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود فظهر أن التصديقين متحدان فى انهما من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط فى التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط فى المنطق ذلك بل اعتبر متعلقه أعم حتى يشمل الجهل المركب فاضمحل ما نقل عن الفاضل الشريف ان

كالزكاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسنها بالغير وهو رفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى)

اشارة الى عدم ملكهم لها ولم يكن على الاستعارة تشبيها لهم بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم بالكلية عن أموالهم بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك وأجيب عنه بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل على أنفسهم حتى لا يملكوهم بالاستيلاء أو فى الآخرة والاضافة مجازا باعتبار ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وقيل ولا ضرورة فى حمل الاضافة على المجاز لان المعتبر فيه عدم كون المعنى من افراد الموضوع له حالة اعتبار الحكم الذى تعلق به لفظ المجاز مثلا لاحالة الاخراج مثلا لاحالة الحكم وهو الاستحقاق ألا ترى ان قولك أكرم الرجل الذى خلفه أبوه يتيما لكونه طفلا حال اعتبار التخليف حقيقة وان كان مجازا حال الحكم بالاكرام والتكلم بالتخليف وقوله

صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز وان كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقراء عليهم واضافة الديار اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنيمة ورد بان المراد من الاخراج غايته وهو

لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة أمر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا مقامان أحدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها أما الاول فلان الزكاة فى نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها

طغيوت قلبت عينه ولامه قلب مكان فصار طيغوت ثم قلبت ياؤه ألفا (قوله وتحقيق الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضى أن لا يكون لهذا القسم حسن أصلا لا لمعنى فى نفسه ولا لمعنى فى غيره أما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما قرره الشارح وأما الثانى فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فبالاولى أن لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة أمر فى غاية الركاكة وكلام المصنف عنه فى غاية البراءة حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما أورده بقوله يرد عليه وجوابه ما أجابه المصنف لا ما ذكره الشارح لعدم استقامته انتهى وأجيب عنه بانه انما يقتضى عدم حسن هذا القسم اذا كان حسن الوسائط ساقطا من كل وجه وليس كذلك يدل على هذا قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن فهو ها الخ وأنت خبير بان هذا الجواب انما يدفع لزوم عدم تحقق أصل الحسن لهذا القسم ولا يدفع مخالفة التحقيق المذكور لكلام المصنف حيث دل على ان ثبوت الحسن له فى نفس الامر بالغير وكونه حسنا لمعنى فى نفسه على سبيل الشبه وكلام المصنف على العكس واليه انجر كلام الشريف وقد يجاب أيضا بان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأمورا بها كما ذكر فى كتب القوم فلا ينافى ثبوت الحسن له بالنظر الى كونه عبادة مأمورا بها كما أشار اليه بقوله المطلوبة بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله كالعدم جعل حسنها مضمحلا فى جنب حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر نفس تلك الافعال التى ورد الامر بها ولهذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه مشابها الحسن لغيره ولم يعكس وأنت خبير بان هذا الجواب لا يلائم كلام الشارح سيما قوله فيما سيأتى وجعلت من قبيل

قوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم كيف والتصديق المنطقى قبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها والتصديق المعتبر فى الايمان قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام على نفسه متابعته فى جميع ما أخبر به محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته صلى الله عليه وسلم مخصوصة متضمنة لالزام المكلف اتباعه فى جميع ما جاء به فقبولها قبول تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات غايته أن يكون متعلق أحدهما أخص من متعلق الآخر فان قيل التصديق المنطقى يتناول الظن فهل هذا التصديق أيضا كذلك قلنا نعم لما قال فى شرح المقاصد المعتبر فى التصديق هو اليقين أعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لا يخطر معه النقيض بالبال فى حكم اليقين (قوله وحصوله للكفار ممنوع) جواب عما قال الفاضل لان التصديق المنطقى حاصل للكفار (قوله وذكر المصنف) أى فى جواب السؤال المذكور (قوله ونحن اذا قطعنا النظر الخ) رد لجواب المصنف قال (وتحقيق ذلك انه حسن الخ) أقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال لا يخفى ان هذا التحقيق يقتضى

لا يكون الا بزواله وانما ثبوت الملك لهم حال تلبس الكفار باخراجهم لا بعد تحققه فان فى الآية رتب استحقاقهم الغنيمة على الموصول والصلة ومن البين ان علة الاستحقاق هى تمام زوال الملك من الديار والاموال وما كانت ملكا لهم فى تلك الحال فاضافتها اليهم فى حالة تحقق الاخراج وتمام زوال الملك لا يكون الا على المجاز باعتبار ما كان فى حالة الاخراج وقبلها فالقول باستقامة الاضافة على الحقيقة سقيم (قوله يكون ثابتا بالاشارة) لان الآية سيقت لايجاب أرزاق الوالدات اللاتى يرضعن أولادهن فان أراد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع ولدها يكون استغناء أجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة اذ النظم ما سيق لذلك وانما خص الحكم بالمطلقة لان استئجار المنكوحة لارضاع ولدها لا يجوز (قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما) على ما فسر قوله تعالى على طاعم يطعمه بآكل يأكله فلما أدخلت همزة التعدية الى المفعول الثانى صار المعنى جعله آكلا كما قال المصنف فيما نقل عنه وانما كان دلالة الآية على الاباحة بطريق الاشارة دون العبارة لان سياق الكلام للتخيير بين الامور الثلاثة فيكون عبارة فيه وأما الاباحة وهى تمكين الغير من الاكل فى ملكه بحيث أفضى الى الاكل فهى ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس الا التمكين المذكور لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة وأما التمليك الذى لم يفض الى الاكل يخرج به عن عهدة

مالكها

مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي أعدى أعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى أمكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فقبيه تعظيم له وأما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة أعنى الزكاة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من

الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به (قوله والاحسن أن يقال الخ) قيل وجه الاحسنية ان في الوجه الاول ملاحظة شرف الوسائط وحسنها وفي الوجه الثاني لا يلاحظ وعدم الملاحظة أنسب بالغرض وهو بيان كون هذه الاشياء كانها حسنة في نفسها والوسائط في حكم العدم وقيل وجه الاحسنية

أن لا يكون لهذا القسم حسن أصلا لا لمعنى في نفسه ولا لمعنى في غيره أما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما قرر الشارح وأما الثاني فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فأولى أن لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منهما كانه حسن بلا واسطة أمرا في غاية الركاكة والمصنف عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الامور حسنة بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار تعبد الله وحينئذ يتوجه عليه ما أورد عليه بقوله يرد عليه وجوابه ما أجاب به المصنف لا ما ذكره الشارح لعدم استقامته وليس بشيء لان منشأه عدم التأمل في جوانب الكلام وترك التصفح لاقوال المشايخ العظام وذلك لان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونه عبادة مأمورا بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له نظرا الى كونه عبادة مأمورا بها كما أشار اليه بقوله المطلوبة بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله كالعدم جعل حسنها مضمحلا في جنب حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها ولذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه مشابها يحسن لغيره ولم يعكس يؤيد ما ذكرنا قول الامام أبي زيد في التقويم ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط ثبتت وسائط بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة عبرة حكما فصارت كافعال الصلاة التي حسنت لاتيانها في نفسها تعظيم للمفعول له ووافقه فخر الاسلام وشمس الائمة بعد ذكر الوسائط غير ان هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها فعرفنا انها في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينه ولهذا جعلناها عبادة محضة فظهر ان ما في غاية الركاكة ليس كلام الشارح وأما قوله والمصنف عنه في غاية البراءة ففاسد أيضا لان المصنف ان أراد بقوله يشبه أن يكون حسنها بالغير ان حسنها بالغير بحسب الظاهر كونه بالغير لكن اذا تؤمل ظهر ان حسن الغير غير معتبر بل العبرة لحسنها كما يشعر به قوله لكن ارتفع الوسائط فمرحبا بالوفاق وان أراد به كما ذكره المعترض كان مخالفا للجمهور وفساده في غاية الظهور قال (وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء الخ) أقول فان قيل أليس هذا مخالفا لما سبق أن النفس كانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها قلنا لا لان اعتبار الحسن في قهر النفس الامارة بالسوء الى زجرها ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات واعتبار عدم الحسن في قهرها بالنظر الى أمر آخر كما بينه فلا منافاة قال (والاحسن أن يقال الفقير الخ) أقول انما كان حسنا لان المقصود ههنا بيان عدم العبرة بالوسائط وحسنها

الكفارة اتفاقا مع انه ليس اطعاما بدلالة النص لان العلة قضاء الحوائج وهو في التمليك أبلغ (قوله والحق به الخ) اعترض عليه بان المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تمليكا أو اباحة ثم ان حقيقة جعل الغير طاعما ليس في وسع العبد فالثابت به لا يكون الا التمليك فاستدلال الحنفية بهذه الآية على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز التمليك بطريق الدلالة وفرقهم في طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز الاباحة بها وهو مطلوبهم ورد بانه لو سلم ان المذكور في كتب اللغة هو معناه الحقيقي فانها مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها فلا نسلم ان حقيقة الاطعام بمعنى جعل الغير آكلا ليس في وسعه فان المعنى تمكينه من الطعام كما في قوله تعالى وأطعموا البائس الفقير وقوله اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون الآية فان المراد ليس التمليك قطعا ولو سلم فمعارض بان التمليك بمعنى جعل الغير مالكا ليس في وسع العبد أيضا لتوقفه على أمور غير مقدورة عليه وأقلها القبول من جهة المملك ومهما تعذر الحقيقة يصار الى أقرب المجازات وذا فيما قلنا لان التمكين من الاكل بشرط اتصال الآكل أقرب الى الحقيقة من التمليك فلا ضرورة في اشتراط التمليك زيادة (قوله فوجب أن تصير العين كفارة) بحيث يزول ملك المكفر بتمليكه الفقير فان اضافة الكفارة الى العين وان قدر الفعل المناسب كالايتاء تدعي بالغة في اختصاصها

جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصى أقبل والى الشهوات أميل حتى كانها بمنزلة أمر جبلى لها وكانها مجبولة على المعاصى بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هى دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهى باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلهذا اصرح

ان الفقير والبيت ليسا مستحقين بالنظر الى الفقر وشرف البيت فى نفسه بل بالنظر الى انه تعالى لعموم كرمه ووفور نعمه جعل الفقير مستحقا لهذا الاحسان وانه لاختصاص العزة والشرف به يعز من يشاء جعل البيت محرما ومشرفا ومستحقا لشرف الزيارة وفى هذا الوجه ايذان بهذا بخلاف الوجه السابق فصار أحسن وأنت خبير بان الانسب بالمقام هو الاول (قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها) اذ ليس ميلها الى الشر اختياريا حتى يحسن قهرها وفى تقديم قوله فبالنظر الى هذا المعنى ايماء الى حسن قهرها بالنظر الى معنى آخر وهو زجرها عن ارتكاب المعاصى واتباع الشهوات وبهذا يظهر ان لا مخالفة بين ما ذكره ههنا وبين قوله فيما سبق وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء (قوله وقد يقال الخ) أى فى بيان المقام الثانى (قوله فكيف يكون وسائط حسنها) قيل لو سلم النفسية بحسب الخارج فيكفى التغاير الذهنى فى كونها وسائط الحسن ولا شك فيه (قوله وفيه نظر اذ الوسائط الخ) أجيب عنه بمنع لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كما ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر فى موضعه ويؤيده انهم اعتبروا فى حسن الجهاد المأمور به كفر الكافر واسلام الميت

وجعل الحسن راجعا الى أفعال ورد الامر بها وهذا التقرير أنسب اليه من الاول لان قوله لكنهما لا يستحقان هذه العبادة لا يلائم قبله قبل الملائم أن يقال لان الفقير انما يستحق الاحسان من مولاه لانه الذى كفل برزقه لا من العباد لانهم أيضا محتاجون اليه تعالى ضمن أرزاق عباده فجعل بعضهم أغنياء فاوجب الزكاة فى أموالهم وأمرهم بصرفها الى الفقراء فصرفهم اليهم لما كان بامره تعالى وايجابه عليهم كان المصروف ما أعطاه الصارفين كان الاحسان مستندا اليه تعالى لا الى العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتشريف لتعظيم الله سبحانه اياه على سائر البيوت فتعظيمه تعظيم الله تعالى فى الحقيقة وكذا النفس انما تستحق القهر لتنزجر عن مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا لمعنى فى نفسه بلا واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة فان قيل الصلاة صارت قربة بواسطة الكعبة أيضا فينبغى أن تكون من هذا القسم كالحج أجيب بانها تعظيم الله تعالى ابتداء بلا توقف على الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة الشرف فقد يبقى حسنه عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على

بالوجوب كما قالوا فى اضافة التحريم الى العين فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم الآية فان قلت قد جعل صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى أو كسوتهم عطفا على محل من أوسط ما تطعمون لا على اطعام ولا يستقيم ذلك الا بكونه بدلا فيلزم اشتراط التمليك فى الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وان ترجح عنده نظرا الى مراعاة الملاءمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات بجعلهما عينين وبين التحرير فانه جنس آخر فربما يترجح عند غيره كونه صفة لمحذوف أى طعاما من أوسط الآية بكون الطعام عشرة مساكين هو المقصود بالبيان وأما كون المطعوم من أوسط ما فرعنا يفهم من الاطلاق بقرينة العرف على انه ان جعلت ما مصدرية وجعل الكسوة مصدرا أو قدر مثل الايتاء يكون الكفارات كلها على نهج واحد (قوله وتسمى فحوى الخطاب ولحن القول ومفهوم الموافقة) لتوافق مدلولى اللفظ فى حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونفيا بخلاف مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة بالوقاع فى صيام الخ) اعترض عليه بان دلالة النص كما مر كون المعنى بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجله ولا نسلم ان هذا مما يعرفه كل أحد فان الشافعى مع علو كعبه فى اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى فرجها

المصنف

يرد عليه انكم ان أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لا تكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم اذ بينتم ان جهة حسنها المعنى فى نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها الا لذاتها ولا لجزئها وان أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما أمر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

المصنف بان الوسائط هى الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فى انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفى عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ماصرح به المصنف (قوله يرد عليه) قد خرج عما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان بغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعرى وأما المصنف فقد أجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة فى نفسها وان لم ندرك جهة حسنها كما ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه وحاصل الثانى ان كل ما أمر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فحسن

واسطة صرح به فخر الاسلام (قوله ولا خفاء فى انها ليست نفس الزكاة الخ) فان الزكاة اتيان جزء مقدر من النصاب الحولى للفقير المسلم الذى ليس بهاشمى ولا مولاه ودفع الحاجة بعد صرف الفقير المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة البيت بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وكذا الصوم امساك مع النية ولو ساعة فلا يوجد فيه قهر النفس بل فى الاستمرار عليه والتزام التكرار (قوله والمقصود ماصرح به المصنف) أى مقصود فخر الاسلام ماصرح به المصنف من ان الوسائط دفع حاجة الفقير وزيارة المكان الشريف فالمضاف محذوف فى الموضعين وشرف المكان بمعنى المكان الشريف والدليل على حذف المضاف انه اعتبر الواسطة فى الاول أمر اختيار يا أعنى قهر النفس (قوله هذه العبادات الثلاثة) الحاق التاء بالثلاثة بتأويل العبادات بالافعال ويقرب منه تأويل الشريف لفظ المذاهب بالطرق فى قول صاحب المواقف وهى يعنى ذلك المذاهب أربع (قوله فالحقت بما هو حسن لعينه الخ) لا يخفى ضعفه لانه اذا جعل الامر الذى كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأمورا به فبأى شئ يكون حسنا حتى يلحق بالحسن لمعنى فى نفسه وبالجملة الاشكال انما هو فى تقسيم الحسن لمعنى فى نفسه الى هذه الاقسام الثلاثة ومن البين ان الجواب المذكور لا يدفع هذا الاشكال (قوله كما ان الامر المطلق) أى الخالى عن

الواسطة كانت من الاول قطعا بلا مشابهة لما حسن لغيره قال (ولا خفاء فى انها ليست نفس الزكاة الخ) أقول فان قيل مراد المجيب انها لا تكون أمورا أخر فى الخارج ممتازا عن المذكورات قلنا هو ممنوع فان الزكاة ايتاء جزء مقدر عن النصاب الحولى للفقير المسلم الذى ليس بهاشمى ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بعد صرف الفقير ذلك المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط فى الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة فتكون الزيارة جزأ خارجيا للحج ممتازا عنه فى الخارج وكذا الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجد فيه قهر النفس بل فى الاستمرار عليه والتزام التكرار ولو سلم فلا ينافى كونها وسائط فان الواسطة لا يجب كونها مغايرا للاصل فى الخارج كما فى الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت على ما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (والمقصود ماصرح به المصنف) أقول أى مقصود فخر الاسلام ماصرح به المصنف من كون الواسطة قهر النفس ودفع حاجة الفقير وزيارة المكان لشرفه بقرينة ذكر القهر فى الاول وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة قال (هكذا وقعت العبارة فى النسخ التى رأيناها والصواب الثلاث) أقول كالوضوء للتبرد فحسن لغيره لا لعينه فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبرد ينبغى أن لا يحسن أصلا اذ لا يستحق فاعله حينئذ المدح عاجلا

فهو لا يسلم ان السبب هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية الوقاع التام المختص به ولهذا سكت النبى صلى الله عليه وسلم عن بيان وجوبها عليها فى حديث الاعرابى ورد بما سبق ان المراد تمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التأمل والامعان فيه فان الثابت بدلالة النص ربما يكون نظريا كما هو فيما نحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل أصلا وعدم فهم الشافعى ذلك غير مسلم فلعله عدل عنه لدليل لاح له وخصه المرجل بدليل أقوى منه ولا نسلم ان النبى صلى الله عليه وسلم سكت عن بيان وجوب الكفارة عليها بل بينها بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع التام فاسد بل

يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاظهره الله تعالى بالامر

ابطال ركن الصوم لان المقصود من وضع الزاجر حفظ العبادة عن البطلان

الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعرى لايحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط فى حسن هذا النوع أن يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وعاذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثانى وعلى هذا لايمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره فى شئ واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فان قيل المأمور به فى الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثانى هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع ان الكلام فيه قلنا المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى فى نفسه ولا حاجة الى ماذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لايقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شئ منها بخلاف الصلاة (قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا) لانزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان

القرينة الدالة على ان المأمور به حسن لمعنى فى نفسه أو لغيره (قوله كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه قيل) فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبرد ينبغى أن لا يحسن أصلا اذ لا يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا وقد يجاب بان الوضوء للتبرد من حيث ان فعله وسيلة الى صحة الصلاة يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا نعم الثواب الواجب شرعا بمقتضى الوعد انما هو بالنية وفيه تأمل (قوله قلنا قد سبق الخ) قيل لو قال فى الجواب انهم تسامحوا فى اطلاق المأمور به على الحاصل بالمصدر بناء على انه أثر للايقاع المأمور به وان كان المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الثانى ولم يحتج الى الاعتذار فى المآل بالتسامح ويكون قصر المسافة (قوله فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به الخ) اذ لاشك ان الحسن هو نفس الاتيان وقوله مع ان الكلام فيه اشارة الى ماقال فى صدر البحث والمأمور به فى صفة الحسن (قوله ليست جزأ من مفهوم شئ منها بخلاف الصلاة) قيل السر فى انهم جعلوا العبادة جزأ من الصلاة دون غيرها من الزكاة والصوم والحج ان ذاتى الشئ لا يكون بالاضافة الى شئ آخر

والثواب آجلا فقد يقال (لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه) أقول كالماشى بالنسبة الى الانسان فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخلا فى الحصص الحاصلة فى الانسان قال (لانزاع للاشعرى الخ) أقول فيه بحث لان الاشعرى اذا لم ينازع فى ذلك ثبت مدعانا لانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم فى نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لا انه يحكم به كما ذهب اليه

السبب ومناط الوجوب انما هو باقدام ماهو مطبوع للآدمى وعلى شرف الوقوع وهو شهوتا البطن والجماع بل شهوة البطن أقوى والرغبة فيها أكثر والصبر عنها أقل لاعتياد النفس لها والفهابها وفرط الاحتياج اليها لاسيما بالنهار بخلاف الجماع ولا دخل فى ذلك لكون الجناية أقوى ولا لغيرها من الاعتبارات (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) قيل عليه فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد ممنوع كيف وهو قد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة كابى حنيفة رحمه الله وأجيب بان المعنى عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليها وهو ربما يكون غامضا (قوله لكنا نقول) قد عرفت ان وضع الزاجر للمنع عن الاقدام على ماهو مطبوع للبشر وعلى شرف الوقوع منه والوطء فى القبل كذلك بخلاف اللواطة فان قذارة محلها توجب النفرة عنها ولا يكون الميل اليها الا لانحراف فى الطبيعة وانزعاج عن أصل الفطرة والجبلة السليمة فطرة الله التى فطر الناس عليها

احسانا

(قوله لان فيه هلاك البشر) سبب تعلق وجوب الحد على الزنا دون اللواطة لا نفس سبب وجوب الحد فانه نفس الزنا (قوله فيغلب

فالامر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها على ما يأتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى فى نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثانى ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكاة يكون حسنا لمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى انما يحسن اداء الزكاة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى

فهذا بيان ان الحسن لمعنى فى نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثانى أن يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا أتى به لكونه حسنا لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضا على العكس فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوى بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به (حتى شرط فيه الاهلية الكاملة) فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية ان شاء الله تعالى (وأما الثانى) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به) كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعى وفى هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى اما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا) كالسعى الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلاة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها

احسانا قبل الشرع وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا (قوله فالامر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها لمعنى فى نفسها) لقائل أن يقول لا نسلم انه أمر مطلق بل العقل قرينة على انه انما أمر به لدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة فخر الاسلام فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذى قبله بحال أى بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى فى غيره لكنه أى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان

وكون هذه الاشياء عبادة بالاضافة الى ما ذكره من الوسائط وما يكون للشئ بالاضافة الى غيره عرض له وفى فصول البدائع الفارق فى ان العبادة جزء الصلاة دونهما مفهوما منها (قوله وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا) وكون كل من العدل والاحسان مناطا للثواب آجلا قبل ورود الامر به غير مسلم عنده وان سلم كونه مناطا للمدح عاجلا ولو فى نظر الشارع فلا يرد الاعتراض بان الاشعرى اذا لم ينازع فيما ذكر ثبت المدعى لانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث استحق فاعله المدح أو الذم فى نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لانه يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة (قال المصنف ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول) هو الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه هو الذى لا يقبل سقوط التكليف فان قلت سياق كلامه يشعر بان الزكاة من الضرب الاول مع ان مثله شبيه بالحسن لمعنى فى غيره وقد صرح الشارح بان كل هذا القسم يحتمل السقوط قلت يعنى ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل وقد صرف الدليل ههنا عن عدم احتمال السقوط فبقى الحسن لمعنى فى نفسه وهو مراد المصنف (قوله ولقائل أن يقول

المعتزلة قال فى حواشى شرح المختصر يعنى انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء أو الذم فى نظر الشارع وظاهر ان العدل والاحسان كذلك فان العقل يدرك حسنهما قبل ورود الشرع وان لم يجزم به بعد خطاب الشارع اياكم وكذا قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فان الشارع اذا أخبر عن كون الشئ فحشا ومنكرا وبغيا قبل خطاب كان فاعله مما يستحق الذم فى نظر الشارع بلا مرية وبالجملة الحسن والقبح من مدلولات الامر والنهى عندنا ومن موجباتهما عند الاشعرى وهذه الآية تدل ما ذكرنا فتدبر قال (لقائل أن يقول الخ) أقول ليس لقائل أن يقول ذلك لان مراد المصنف بالامر المطلق الخالى عن القرينة الدالة على كونه لمعنى فى نفسه أو غيره وههنا كذلك لان العقل وان لاحظ ابتداء كون الامر به لدفع حاجة الفقير لكنه بعد تأمله يعلم ان الواسطة ملغاة كما سبق تحقيقه فان أراد بكون العقل قرينة كونه قرينة على الملاحظة الابتدائية فمسلم لكنه لا يفيد وان أراد به كونه قرينة على انها حسنة لمعنى فى غيرها فممنوع فليتأمل قال (فيكون مغنيا عن ذكره) أقول أى

فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان أسلم
الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى

مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أى الوضوء في كونه وسيلة الصلاة الى النية لان الصلاة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته (قوله كالجهاد) فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغى أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه أراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج أيضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه

الخ) أجيب عنه بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في الملاحظة الابتدائية وبعد التأمل يعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار كما سبق تحقيقه فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر لان حاصل اعتراض الشارح ان المراد من الامر المطلق الخالى عن القرائن مطلقا والعقل فيما نحن فيه قرينة على ما ذكر ولو بحسب الملاحظة الابتدائية فلا يكون التفريع المذكور في محزه فتأمل (قوله انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة) فيه تسامح لان كونه طهارة ليس ذات الوضوء بل هو أيضا وصف من أوصافه ولو قال انما تفتقر اليه لكونه طهارة لا لكونه عبادة لاصاب (قوله الذى هو اعلاء كلمة الله تعالى) قال في فصول البدائع معترضا على المصنف عد واسطة نحو الصوم خارجا محمولا كقهر النفس لا النفس ونحو الوضوء خارجا غير محمول كالصلاة لا كونه ممكنا منها ونحو الجهاد خارجا محمولا أيضا كاعلاء الدين لا كفر الكافر مع مخالفته لكلام المشايخ تحكم ظاهر (قوله الا أنه أراد بالانفصال الخ) هذا اشارة الى الجواب عن ثانى وجهى الاعتراض قيل وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له الشارح بان يقال لما جاز أن يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير جاز أن يذكر الواسطة البعيدة مكان القريبة لتحقيق ذلك أيضا (قوله كاداء الجمعة والسعى) المراد بالسعى هو المشى بلا سرعة اذ الفقهاء أجمعوا على انه يمشى على هينته في الجمعة وروى عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى قوله تعالى فاسعوا اقبلوا على العمل الذى أمرتم به وامضوا فيه (قوله

يكون قوله قائم بنفسه مغنيا عن ذكر المنفصل وهو قول المصنف فقوله منفصل يكون مكررا (قوله أن تقول) أى المصنف رحمه الله قال (ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر الخ) أقول هذا اعتراض على فخر الاسلام بوجهين الاول ان الواسطة في هذا القسم من الحسن لمعنى في غيره يجب أن يتأدى بنفس المأمور به وكفر الكافر واسلام الميت ليسا كذلك فلا معنى لقوله انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت والثانى ان المقصود ههنا بيان عدم انفصال الواسطة عن المأمور به لا بيان انفصالها عنه فلا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة وقوله الا انه أراد بالانفصال الخ جواب عن الثانى

بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به (لا الضرب الاول) وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به (شبيها بالقسم الاول) وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما أن السعى في المفهوم غير الاداء وكما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهى القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعى غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج

وجوده الخ) بيان حكمة وضع الزاجر في الزنا دون اللواطة على ما بيناه (قوله كالبول) يعنى ان الحد لا يجب بشرب البول مع
انه أشد حرمة من الخمر ودوام ثبوت حرمته بخلاف الخمر مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالحسن
بالتعليل وما حرمت في الشرائع السابقة وفي صدر الاسلام (قوله أحدهما ان القصاص لا يقام الخ) رجحه القاضى أبو زيد واختاره

(والامر المطلق) أي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل) أي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في

نفسه (لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به) لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون أمرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي للاباحة أو الندب ناقص في كونه أمرا اذا ثبت هذا فقد علم ان الحسن مقتضى الامر أي لو لم يكن الشيء حسنا لما أمر الله تعالى به (فيكون الامر الكامل) أي الامر الذي هو للايجاب (مقتضيا للحسن الكامل) لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله فيكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا) وقوله ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا الا ارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والامر المطلق) عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شروح أصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما لحق بعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول أعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام فخر الاسلام (قوله والفرق بينهما) هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عند نا من

قلت لانه لا جهة ههنا الا ارتفاع الوسائط) قيل فيه نظر وهو أن يقال لم لا يجوز أن يكون اعلاء كلمة الله تعالى مندرجا في الجهاد حيث يوجد بوجوده فيكون من قبيل الحسن لمعنى في نفسه اذ لا يتعين جعل الوسائط في حكم العدم طريقا الى ارتفاعها فتأمل (قوله وقد يقال) أي في جواب السؤال (قوله وقد عرفت ما فيه) من ان الواسطة في صورة العكس أيضا باختيار العبد فلا فرق ومن ان كفر الكافر واسلام الميت مما لا يتأتى بنفس المأمور به ومن ان الواسطة ينبغي أن تكون حسنة والكفر ليس كذلك وقد عرفت أن ما في الاخير من المنع والله أعلم (قوله ولا يخفى ان استدلاله الثاني) في عدم دلالته الا على ما ذكره بحث يؤيده ان فخر الاسلام جعله مقتضيا لكمال صفة المأمور به وهو ما لا يقبل السقوط والحق انه لا يدل الا على ذلك وان المراد بكمال صفة المأمور به في كلام فخر الاسلام الحسن العيني (قوله الا ان المذكور في سائر الكتب الخ) يعني ان ما حمل المصنف كلام فخر الاسلام عليه مخالف لسائر الكتب ولما حمله عليه شراحه (قوله ما يقابل القسم الاول) مع ان الظاهر من السياق ان يراد به ما يكون

وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له النحرير بان يقال انما جاز ان يراد بالافضاء التغاير والتباين لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير جاز أن يذكر الواسطة البعيدة مكان القريبة لتحقيق ذلك أيضا قال (وقد عرفت ما فيه) أقول اشارة الى قوله وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها الخ قال (ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن) أقول يدل عليه الآية السابقة

صاحب الهداية لان القود اسم قبل المجازاة فلا بد في تخصيصه بالواجب من مجاز به ولانه يتعلق به قوله بالسيف بدون تجوز وتقدير وعلى

(فقال الشافعى رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها أن لا يكون المشروع الاهى فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا أدى الظهر لم تنتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا أمرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق فى هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكره والخلاف هنا فى أمرين أحدهما ان غير المعذور اذا أدى الظهر فى البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل فى هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا فى المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا أدى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة فى هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

(فصل ● التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعرى لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات

مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته (قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه وهى القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من أقسام الحسن لغيره

قسما منه (قال المصنف وان لا يكون المشروع الاهى) أى فى حق من يتناوله الامر وذلك لانعقاد الاجماع على انه لا يلزم الا أحدهما وقد تعينت الجمعة فى حقه فلا يكون الظهر مشروعا له (قوله يسمى الجامع) وجه التسمية انه يجمع القسمين أعنى ما حسن لعينه ولغيره وقد مر انه يجتمع الحسن بالاعتبارين فى شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا زائدا على حسنها بتلك الزينة ونظيره الظهر الحالوف بادائه فان اداءه صار حسنا لغيره احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا فى نفسه (قوله وهى القدرة) الضمير راجع الى الشرط والتأنيث باعتبار الخبر (قوله فصار) أى اداء العبادة أو الضرب الثالث (قوله ان فيه نوع تكلف) أى فى جعل المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له لان القدرة ليست من الافعال الاختيارية فلا تتصف بالحسن على ما مر من الشارح على ان القاآنى ذكر فى شرح المغنى ان القدرة ليست شرطا لحسن المأمور به الذى نحن بصدده

أعنى قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية قال (ذكر فخر الاسلام أن من الحسن لغيره ضربا ثالثا الخ) أقول عبارة فخر الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه أو ملتحقا به وهذا القسم يسمى جامعا أى ضرب من الذى حسن لمعنى فى نفسه كالزكاة فان الصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا والزكاة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة منهما حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا التقسيم يسمى جامعا لاشتماله على ما حسن لعينه ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين كما مر وقوله وهى القدرة اى الشرط انث باعتبار الخبر قال (وحاصل كلامه ان وجوب أداء العبادة الخ) أقول قال فخر الاسلام وأما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التى بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب (قوله وذلك عبارة) اشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث (قوله وذلك شرط الاداء) اشارة الى القدرة ذكره باعتبار الخبر وأراد بشرط الاداء وجوب الاداء (قوله دون الوجوب) أى دون نفس الوجوب لوجوب الصلاة على النائم والمغمى عليه مع امتناع الاداء كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فظهر ان الحاصل الذى ذكره ليس حاصلا لما نقله فقط بل له ولما ذكره فخر الاسلام بعده قال (فصار حسنا لغيره) أقول ضمير صار راجع الى اداء العبادة ويجوز أن يرجع الى الضرب الثالث المسمى الجامع قال (ولا يخفى ان فيه نوع تكلف) أقول أى فى جعل هذا المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له بناء على ما ذكره فى النظر السابق ان الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وان نفس القدرة لا تتصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية قال (وان جعله من أقسام الحسن لغيره الخ) أقول لان جهتى الحسن لمعنى فى نفسه ولمعنى فى غيره لما اجتمعتا ولم ترجح الثانية على الاولى لم يكن اعتبارها أولى من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى اولى من الثانية لان ما بالذات مقدم على ما بالغير وكان الاولى جعله من

ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق أى لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثانى انه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه فى آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم فى الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعرى بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين أحدهما انه لا تأثير لقدرة العبد فى أفعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجىء والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا فى المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما أن يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعرى ولا نزاع فى وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع أو أخبر بذلك

بل شرط لحسن التكليف به فالحق أن لا يجعل هذا قسما من النوع الثانى للمأمور به بل يذكر ابتداء كما فعله القاضى أبو زيد (قوله ليس أولى) بل عكسه أولى لان ما بالذات مقدم على ما بالغير (قوله والا لزم امكان كذبه تعالى وهو محال) أشار فى شرح المقاصد وغيره الى جوابه بان لزوم المحال ليس لذات الملزوم بل لعارض وهو الخبر فلا ينافى امكان الملزوم فى نفسه وهو المدعى (قوله نسب اليه لاصلين) فيه بحث وهو ان الاشعرى يجوز التكليف بالمحال ولا يقول بكون جميع التكاليف من قبيل التكليف بالمحال فليس منشأ مذهبه الاصلين المذكورين والا لقال بان جميع التكاليف من قبيل التكليف بالمحال بل منشؤه عدم القول بالحسن والقبح العقليين وانه لا يقبح من الله شئ ولهذا ناسب ذكر هذه المسألة ههنا قال فى فصول البدائع نسبة تكليف المحال الى الشيخ بواسطة هذين الاصلين ضعيفة لانهما لا يقتضيانها فان مناط التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرته الكاسبة بايقاعه عادة وهى القدرة المفسرة بصحة الآلات والاسباب اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والا لكان كل تكليف تكليفا بالمحال لان الفعل معها واجب فطلبه طلب ايجاد الموجود وهو تكليف محال لان الطلب يقتضى مطلوبا غير حاصل لا لانه تكليف بالمحال كما ظن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا لان من جوزه لم يعمم ويلزم أن لا يعصى أحد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكلف به حينئذ وبه يندفع أيضا ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال ولان قوله بان الافعال مخلوقة لله تعالى مبنى على ان ترجيح الاختيار من جانبه لا كما قال الجهمية من ان أفعال الحيوانات كحركة الجمادات فيكون امتناع أحد الطرفين بالغير ونحن مساعدون على التكليف بمثله (قوله لانتفاء شرط) أى شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بان لا يكون الفعل من جنس ما تتعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر أصلا أو يكون من جنسه لكن يكون من نوع أو صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله أو وجود مانع الخ) كعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو ارادته أو اخباره سبحانه بعدم وقوعه (قوله خلافا للاشعرى) فان عنده التكليف ببعض منه واقع وهو صورة وجود المانع المذكور وان لم ينقل بوقوع

وهو غير واقع فى الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده فى غيره) أى واقع عند الاشعرى فى غير الممتنع لذاته (كايمان أبى جهل وعند نا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا فى أفعاله توسطا بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره فى الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم الكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة أى الحالة المذكورة باجراء عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد (على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الاشعرى وهو ان الله تعالى علم فى الازل ان أبا جهل لا يؤمن أصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال والامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فتجيب بان الله علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان أى عن أن يكون مقدورا ومختارا له

الثانى لا بد أن يراد بالقود وجوبه أو نحو ذلك ولان القود يجب بالرمح وأمثاله وبالمثقل اذا جرح بالاتفاق فعلى هذا المعنى لا يبقى الحديث حجة لهما فى وجوب القصاص فى القتل بالمثقل (قوله الثانى انه لا قود الا بسبب القتل بالمثقل) فيمكن أن يورد حجة لهذا المدعى بطريق

الا لالة ورد عليه ان النص يمنع القود فى غير المنصوص ومن جملته القتل بالمثقل فالتعليل بهذا الوجه يكون مضاد النص وهو باطل البتة ولا يمكن أن يكون المعنى

لا قود الا بالمثنى للبدن لانه لو صح تكون عبارة النص لا دلالة فانه لا بد فيها أن يكون عين الحكم معنى لا عبارة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله الى انها جرح ينقض البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع وبالجملة انما يقوم الحديث حجة الشافعى ومن وافقه اذا تعين المعنى الثانى مرادا من الحديث ثم ثبت صحة التعليل بما ذكروه بل لزومه ونحن فى كل ذلك من وراء المنع (قوله الضرب الخ) وما فى التلويح من قوله كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانية الخ وان أبرزه فى معرض الرد على الشافعى ومن وافقه فى ايجاب القصاص فى القتل بالمثقل لكن مقصوده بالذات هو الاعتراض على المصنف وتوهين أصول الحنفية وتزييف مذهبهم والجواب ما مر غير مرة من ان المعنى أن لا يتوقف على ملكة الاجتهاد ومن يضلل الله فما له من هاد

(قوله ظاهرا) بتفريق الاجزاء المتصلة وتخريب الجثة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع التى عليها مدار الحياة والحس والحركة (قوله النفس الحيوانية) وهى بخار لطيف يتكون من ألطف أجزاء الاغذية لان للقلب

كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد فى أفعاله الا هذا على ما سبق فى تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعرى هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب فى أخباره فايمان أبى جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان أى عن كونه مقدورا لابى جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما فى الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتى غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه فى الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى اما متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم فى الازل بكل شئ انه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا أو عدم وقوع ويكفى فى الجواب ان الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فنعلم ان له اختيارا وقدرة فى الايمان وعدمه وكذا فى الاخبار وقد يقال فى تقرير دليل الاشعرى ان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى أن لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع

صورة انتفاء الشرط الذى ذكرنا (قوله ولقائل أن يمنع كون العلم الخ) فيه بحث اذ ليس فى كلام المصنف ما يدل على انه أراد بتبعية العلم للمعلوم المعنى الذى ذكره الشارح حتى يرد عليه اعتراضه بل مراده ما هو المشهور من ان العلم بوقوع شئ فى وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك لانه صلة وحكاية عنه (قوله ويكفى فى الجواب الخ) الظاهر انه أراد بهذا الكلام عدم الاحتياج الى ذكر تبعية العلم للمعلوم فى الجواب ففيه بحث لان الجواب الذى ذكره نفسه لا يتم الا بهذه المقدمة فان قوله ان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته انما يتم باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا وموجبا للوقوع أو اللاوقوع لزم وقوع الفعل أو عدمه بسبب كون علم الله تعالى متعلقا به فمن أين يبقى له الاختيار حتى يتم الجواب فتأمل (قوله وكذا فى الاخبار) كقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون (قوله وقد يقال فى تقرير الخ) هذا التقرير لامام الحرمين فى الارشاد ولا يخفى انه يدل على ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع كما صرح به فى شرح المقاصد فلا يطابق ما ذكره المصنف من دعوى الاتفاق على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته الا بتكلف بعيد فلذا قال وقد يقال (قوله وهو محال) لان التصديق فى الاخبار بانه لا يصدق فى شئ يستلزم عدم تصديقه فى ذلك ضرورة انه صدقه فى شئ وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا وهذا هو الذى أشار الى اختياره فى حواشى العضد وعلى هذا لا يحتاج فى بيان الاستحالة الى توسط علم المصدق بالخبر المذكور لتصديقه حتى يرد منع لزومه لجواز أن يخلق الله تعالى علما بذلك التصديق وان كان

أقسام الحسن لذاته قال (ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم الخ) أقول فان قيل قد تقرر ان للعلم

التكليف

(وعنده لاتأثيرلها) أى لقدرة العبدفى أفعاله بل هومجبور (ثم عندنا عدم جوازه) أى عدم جواز التكليف بمالايطاق (ليس بناء على أن الاصلح واجب على الله خلافاللمعتزلة بل بناءعلى انه لايليق بحكمته وفضله

التكليف بالممتنع بالذات فضلا عمالايطاق وماذكرلايصلح جواباعن ذلك ولامخلص الاماقيل ان تكليفه بجميع ماأنزل انماكان قبل الاخبار بانه لايؤمن وبعده هومكلف بماعدا التصديق بانه لايصدق ولايخفى مافيه (قوله وعنده) أى لوكان التكليف بمالايوجد بقدرة العبد تكليفابما لايطاق على ماذهب اليه الاشعرى لكان جميع التكاليف تكليفابمالايطاق بناء على مذهب الاشعرى فى ان العبدمجبورفى أفعاله لاتأثير لقدرته أصلاوهذاباطل بالاجماع اذالاشعرى وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعنى ان عدم جوازتكليف مالايطاق عندالمعتزلة مبنى على انه يجب على الله تعالى ماهو أصلح لعباده ولاخفاء فى ان عدم تكليف مالايطاق أصلح فيكون واجبافيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبنى على انه لايليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لايطيقونه أصلافيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب ومالايليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهوقبيح لايجوزصدوره عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق

مخالفاللعادة بخلاف مااذاعلل الاستحالة بكونه اذعان ماوجدمن نفسه خلافه (قوله ولامخلص الاماقيل الخ) قال جدى فصول البدائع لقائل أن يقول ان الايمان ان كان التصديق فى الجملة لم يلزم من التكليف بالايمان التصديق بكل وبهذا النص وان كان التصديق بكل كان نفيه فى لايؤمنون رفع الايجاب الكلى لاالسلب الكلى فلاينافيه التصديق بشئ وهوهذا النص فليس هذا الدليل باطلا كما ظن (قوله ولايخفى مافيه) قال الفاضل الشريف فان الايمان حقيقة واحدة لاتختلف باختلاف الاشخاص والازمان يعنى ان التكليف تارة بالتصديق بجميع ماعلم مجيئه به عليه السلام وأخرى بما عدا التصديق بانه لايصدق مستبعد جدا والاظهرفى الجواب ان الايمان فى حق كل مكلف التصديق فى الجميع اجمالاوفى كل معلوم له تفصيلاماوذلك ممكن فى نفسه متصورمن أبى جهل ووقوعه لجوازأن لايكون مجئ الاخبار بعدم التصديق معلوماله على التفصيل وعلم الله تعالى واخباره للرسول عليه السلام لاينافى ذلك فهوكقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الامن قدآمن (قوله أى لوكان التكليف الخ) فى هذا التفسيراشارة الى ان مقصود المصنف من قوله عنده الخ تزييف الاشعرى لامجرد نقل مذهبه فقط (قوله ولقائل أن يقول الخ) قال بعض الفضلاء التحقيق انه لانزاع بيننا وبينهم فى وجوب ترك التكليف بمالايطاق بمعنى اللزوم العقلى وعدم جوازالتكليف لكنهم يقولون لو

تعلقين قديماوحادثافلم لايجوزأن يكون التعلق الحادث بعدوقوع المعلوم قلنا هومعه لابعده كمافى احساس المحسوسات غايته أن يعتبرالمطابقة من جانب التعلق فتدبرقال (ولايخفى مافيه) أقول وهو استلزامه كون الايمان عبارة عن التصديق ببعض ماأنزل وبطلانه ظاهرفالصواب فى التخلص ماأفاده المحقق فى شرح المختصرحيث قال والجواب انهم لم يتكلفوا الابتصديقه وانه ممكن فى نفسه متصور وقوعه الاانه مماعلم الله تعالى انهم لايصدقونه لعلمه بالعاصين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الامن قدآمن لالانه أخبرهم بذلك ولايخرج الممكن عن الامكان نعم أوخبرهم لوكلفوا بالايمان بعدعلمهم باخباره انهم لايؤمنون لكان من قبيل ماعلم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غيرواقع لانه يوجب انتفاءفائدة التكليف وهو الابتلاء لاستخالته منهم لماذكرتم فلذلك لوعلموا لسقط عنهم التكليف قال (ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب الخ) أقول فيه بحث لانه بعدماقال فى توجيه كلام الحنفية وهوقبيح لايجوزصدوره عن الله تعالى لايتوجه الاعتراض لان المراد ان هذا

تجاويف يجذب اليها لطيف الدم فيتبخر بحرارته المفرطة يتعلق البخار أولا بالدماغ ثم ينبث بواسطته الى جميع البدن ويسرى فيه سراية الماء فى الورد بدليل انه لوشدالاعصاب يبطل قوة الحس والحركة مماوراء الشد بخلاف مايلى جهة الدماغ فالقتل بالمحدد يكون جناية على الروح الحيوانى الذى يطرأ عليه الفناء قصدا بخلاف الروح الانسانى والنفس الناطقة والجوهرالقدسى الذى لايفنى بفناء البدن (قوله فتكون أكمل) مماهو بدون القصد كالخطا ومما يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالمثقل فيترتب على أكمل الجنايات التى هوالقتل بالمحددأكمل الجزاء وهوالقصاص الذى هوالغاية فى العقوبة ويختص بها (قوله فيجب أن يكون سببها) أى الكفارة لان أدنى مراتب السبب أن يكون ملائماللمسبب والصورالتى أوجبنافيها الكفارة كذلك اذفى القتل الخطأجهة الحظر المساهلةوترك التثبت وجهة الاباحة الرمى الى صيد أوحربى وفى اليمين المعقودةجهة الحظرالحنث والكذب وجهة الاباحة مشروعية اليمين لفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى (قوله وأما

العمد والغموس فكبيرة محضة) فان قيل افساد الصوم بالزنا وشرب الخمر كبيرة محضة وقد وجب بهما الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجناية على الصوم وقضاء الشهوة بخلاف عين الغموس لانها مهما لم تنعقد يمين غموس ليس فيها جهة حظر ومتى انعقدت كانت كبيرة محضة والكفارة فيهما لكونهما افطارا لا لكونهما زنا أو شرب خمر فيندفع ما يقال انه يقتضى أن لا يكون الزنا وشرب الخمر من الكبائر (قوله وهى تلازم العبادة) لما انها لا تمحوها وتمحو الصغائر فقوله قال الله تعالى وما بعده دليل على محو الصغائر بالعبادات دون الكبائر فان قيل دلالة الآية على عدم محو الكبائر على طريق مفهوم المخالفة والحنفية لا يقولون به قلت المراد انه لا دليل على محو الكبائر بالعبادات فلا معنى لايجابها لذلك من غير دليل فان قيل عام الكتاب لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا انما ذلك ابتداء وبعد التخصيص بدليل قطعى من الكتاب والاجماع يجوز تخصيصه بالقياس فضلا عن خبر الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيآت خص منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وباجماع الامة فان قيل المخصص الاول يجب أن يكون مقارنا ولا شك ان الآيتين ليستا كذلك وكذا الاجماع قلت وجوب

بالقدرة

العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف ألا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثانى ان معنى اشتراط التكليف

كلف بما لا يطاق لا يستحق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فان له عزشأنه أن يتصرف فى ملكه كيف يشاء وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان للعبد حقا على الله تعالى بحيث لو لم يفعل فى حقه لكان جائرا تعالى عن ذلك وعندنا ان الله تعالى لطفا وفضلا لو فعل كان متفضلا منعما لا مؤديا حقا عليه ثم من الاشياء غير الاصلح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واخلاف الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو مناف للحكمة وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة أيضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلى وعندنا مدرك آخر وقد يجاب أيضا بان المعنى عندنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وفعل القبيح لا يجوز الا ان تركه حسن فيجب حتى يرجع الى وجوب الاصلح وفرق بين وجوب الحسن وامتناع القبيح والاول هو الاعتزال بخلاف الثانى وقد يجاب عن أصل الاعتراض بوجه آخر وهو ان معنى كلام أهل السنة ان تكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع فى نفس الامر من الله تعالى لانه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز أن يقع فى نفس الامر من الله ولا يلزم من هذا وجوبه عليه سبحانه بل يلزم وجوبه فى نفس الامر فلا يكون قولا بان الاصلح واجب على الله تعالى اذ الفرق بين وجوب شئ فى نفس الامر ووجوبه عليه تعالى ظاهر ألا يرى ان وجوب كونه تعالى حيا عالما مريدا قادرا فى نفس الامر واجب ولا يلزم منه أن يكون واجبا عليه تعالى فتأمل (قوله أجيب بوجهين) حاصل الاول منع قوله ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف وبيان انه قد ينفك عنه وحاصل الثانى فى المناقشة فى قوله والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة بان ليس معنى اشتراطها بها ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وهى حال تعلق الارادة وقد يقال الجواب الثانى بعيد عن الصواب اذ

التكليف قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم فى نظر الشارع ولا شئ من القبيح جائز الصدور عنه تعالى أما الاولى فظاهرة وأما الثانية فلانه تعالى حكيم جميع أفعاله متفقة على نهج الحكمة فلا يجوز أن يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه ما من شأنه أن يستحق فاعله الذم كان منافيا للحكمة وان كان قادرا عليه لانه ليس بممتنع بالذات فمعنى عدم جواز صدوره عدم تجويز العقل صدوره عنه كما فى التنزيهات لا اللزوم وعدم جواز الترك ليلزم الوجوب عليه فيكون هذا توسطا بين مذهب الاشاعرة القائلين بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم سوى فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب بمعنى عدم قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال (أجيب بوجهين الاول ان التكليف الخ) أقول حاصل الجواب الاول المناقشة فى قوله نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بانه قد ينفك عنه وحاصل الثانى

لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة) وسيأتى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الادا فى الفصل المتأخر (بل هو يثبت) أى نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتى) أى فى فصل الاهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به) أى من غير حرج (غالبا) وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهى شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان أو ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعدا أو مومياً معه) أى مع العجز (وتسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا) يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب (قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلا للصلاة فى الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض وأما ههنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء

بالقدرة هو ان لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد ينفك) أى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التى منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا أن المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالبا) قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا او بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونها الا بحرج عظيم فى الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر (قوله وهى) أى القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة فى الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة

نفس الوجوب حاصل بالسبب والاهلية سواء كان قادرا عند تعلق الارادة أم لا (قوله وهو مصادرة على المطلوب) قال الفاضل الشريف يمكن أن يقال كون وجوب الاداء مشروطا بالقدرة قد علم مما سبق من استحالة التكليف بما لا يقدر عليه والمقصود دفع توهم كون نفس الوجوب مشروطا بالقدرة بناء على انه نفس وجوب الاداء ومستلزم له وتنبيه بانه ينفك عن وجوب الاداء الذى هو التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة (قوله من غير حرج غالبا) الاول قيد للتمكن والثانى أيضا قيد له بعد تقييده بالاول (قوله فرق بين الغالب والكثير الخ) حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر وهذا بحسب الاصطلاح فلا مشاحة فيه (قوله لوجوب أداء كل واجب الخ) اشارة الى حذف المضاف فى عبارة المصنف (قال المصنف فلهذا يجب التيمم مع العجز) أى لكون القدرة الممكنة شرطا لوجوب الاداء لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج وليس له معين وقيل اعانة الحر والمرأة كعدمها وفى العبد روايتان لانتفاء تلك القدرة بل وجب التيمم وكذا لم يجب الصلاة قائما بل وجب قاعدا وبما ذكر ظهر انه لو صرح بالتفريع بجانب النفى لكان أوضح (قال المصنف وتسقط الزكاة الخ) توضيحه ان ابن السبيل اذا كان له مال فى بيته وحال عليه الحول وجب عليه اداء الزكاة واذا هلك النصاب قبل البلوغ اليه سقط الواجب اجماعا (قوله فامكان القدرة على الاداء) قال القاآنى وفيه نظر اذ لا حاجة فى استخراج الخلافية الزفرية الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة والحق ان توهم القدرة غير كاف لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا وقالوا بالوجوب فى هذه المسئلة احتياطا فلان يأتى بشئ ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه ولهذا لم يؤاخذ بترك الشروع فى الجزء الاخير اتفاقا (قوله ولم يعتبر امكان القدرة الخ) جواب سؤال مقدر وهو أن يقال اذا اعتبر امكان القدرة

المناقشة فى قوله والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وسيأتى تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله لان هذا المذهب) اى مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل كالتكليف قال (من غير حرج) أقول هو متعلق بقوله يتمكن وقوله غالبا متعلق به أيضا لكن بعد تعلق قوله من غير حرج قال (وفرق بين الكثير والنادر) أقول حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر ولا مشاحة فى الاصطلاح قال (ولم يعتبر امكان القدرة الخ) أقول هذا اشارة الى سؤال تقريره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت فى حق القضاء مع

مقارنة المخصص للعام فى المخصص الذى فى نفس الامر لا فى دليل التخصيص كما نحن فيه فان تعارض الدليلين بحسب الظاهر لما أوجب لنا الجمع بينهما بحسب الامكان بحمل أحدهما على بعض محتمله لانه تضمن هذا الجمع الحكم منا بان فى نفس الامر مخصصا مقارنا له لم ينقل الينا لاغفال انما مس الحاجة الى تخصيص الشرك من السيآت اذا لم يتناول الحسنات لايمان ولا عبرة لخصوص السبب لانا نقول

الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع أن هذا أقرب من امتداد الوقت لان القضاء أيضا متعذر في هذه الصور (قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء) هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على انه ان أريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان

بامكان امتداد الوقت في حق وجوب اداء الصلاة ينبغي أن يعتبر امكان القدرة في الحج بلا زاد وراحلة وكذا الكلام في اخواته (قوله مع ان هذا أقرب) أي الى الوقوع (قوله متعذر في هذه الصور) يعني ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور أما في الحج فلان جميع سني العمر وقت للاداء بعد الوجوب فلا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء وأما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا وأما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت ما يقدر سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا (قوله بخلاف يمين الغموس) هي الحلف على أمر ماض يتعمد فيه الكذب وحكمها انه يأثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا أدخله الله تعالى النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وسميت غموسا لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار قيل قولهم يمين الغموس بالاضافة خطأ لغة وسماعا لان الموصوف لا يضاف الى الصفة والصواب اليمين الغموس وليس هذا كعلم الطب كما توهم لان الطب ليس بصفة ولا من قبيل مسجد الجامع لان تقديره مسجد الوقت الجامع وقد يقال وهو مدفوع بان هذا من اضافة الجنس الى نوعه لغرض البيان والتوضيح كما في خاتم فضة واضافة العام الى الخاص تجوز اتفاقا لحصول التخصيص في ذلك العام من ذلك الخاص (قوله بدون أن يفعله) وفعله بعد الاعادة وان أمكن لا يصير ماضيا (قوله قبل) الظاهر انه مبني على جواز بقاء الاعراض (قوله وبعده) قيل عليه المراد بالقدرة ههنا القدرة

بعده كان ينبغي أن تعتبر وافي حقه امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وفي اخواته أيضا لان هذا أقرب الى الوقوع من ذلك وقوله لان القضاء أيضا متعذر اشارة الى الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور أما في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء بعد الوجوب ولا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء كما سيأتي وأما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا وأما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالعذر سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب قضاء ما صلى سابقا قال (بخلاف يمين الغموس الخ) أقول هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان امكان البر في الجملة اذا كان كافيا في الحلف بمس السماء لزم أن يكفي في بعض صور يمين الغموس أيضا وهو أن يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل لامكان اعادة الزمان الماضي وايجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال (المصنف رحمه الله على ان القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة الاسباب والآلات فقط وقد وجدت ههنا) أقول فيه بحث لان الوقت سبب بلا مرية ولا سلامة له ههنا وسيأتي في أول الفصل الآتي ما يخالف هذا فتدبر قال (فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده) أقول فيه بحث وهو ان الظاهر ان المراد بالقدرة بالنظر الى

كمسئلة الحلف بمس السماء) فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة (على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة

الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذهاب كل فرد من الحسنات كل فرد من السيآت وليس بمراد قطعا (قوله كفارات لما بينهن الخ) لا يقال فاذا كانت الصغائر تمحوها تلك الفرائض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة في قتل الخطا والحنث في اليمين المنعقدة لان الكفارة ليست متمحضة في العبادة بل فيها جهة العقوبة وكونها اجزاء لما ارتكب المبتلى به افلذلك وجبت الكفارة (قوله تجب شبهة السبب) اريد بهذا رواية الخصاف والطحاوي رحمهما الله والمذكور في المبسوط وقال أبو الفضل الكرماني رحمه الله وجدت في كتب أصحابنا الله

لاكفارة فى شبه العمد على قول أبى حنيفة رحمه الله فان الاثم فيه كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف (قوله فانه مقابل بالمحل من وجه) حاصل الجملة ان الكفارة جزاء الفعل وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل من وجه والمحل من وجه آخر والعبادات مما يحتاط فى اثباتها والعقوبات فى اسقاطها اذا تمكنت فى مقابلها فالشبهة تكفى فى اثبات العبادات ودرء العقوبات والقصاص لما لم يتمحض فى كونه جزاء المحل فيسقط بالشبهة فى الفعل أيضا وتجب الكفارة كما فى القتل بالمثقل لا فى المحل كما فى قتل المستأمن (قوله الا عند التعارض) فتقدم العبارة على الاشارة كما فى قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى عبارة فى الوجوب وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم اشارة فى نفيه حيث جعل كل جزائه جهنم وفى نفى الكفارة فى القتل العمد وهى راجحة على دلالة النص الوارد فى الخطاء على وجوبها فى العمد وايرادهم فى مثال تعارض العبارة والاشارة قوله عليه الصلاة والسلام أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة وهو عبارة وما يعارضه مما روى انه عليه السلام قال تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلى ولا تصوم سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب الشافعى رحمه الله غير صحيح لان ركن المعارضة لا يقوم لا بعد اساواة الحديثين فى أصل الثبوت وهو هنا منتف فان الحديث الاول ثابت عن النبى صلى الله عليه

أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز أن تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التى شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هى سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان فى الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل

بالنظر الى الفعل فعلى هذا لا يصح قوله وبعده لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا بمعنى ما يصلح أن تتعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تتعلق به القدرة ويمكن أن يجاب بان المراد بالبعدية بقاء القدرة بعد انعدام الفعل وصلاحية التعلق ثابتة نظرا الى صحة الاعادة ولا يقدح فيه قبليتها بالنظر اليها لان المراد بالقبلية التى ذكرها أولا القبلية نظرا الى ابتداء وجوده فيتحقق التقابل لنا ان نمنع عدم الصلاحية المذكورة حال بقاء الفعل نظرا الى الاعادة (قوله هى سلامة الآلات والاسباب) فيه بحث لان الوقت من جملة أسباب الاداء بلا مرية ولا نسلم سلامته فى محل النزاع (قوله وبهذا يندفع) أى بالتحقيق المذكور ووجه الاندفاع ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف بايقاع الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه فى المستقبل بالمباشرة

الفعل فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة فوجد لا يكون مقدورا بمعنى ما يصلح أن تتعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلقت به القدرة قال الصدر فى شرح الكشاف فى تفسير قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير فان قيل لو كان الشئ هو الموجود كما تزعمون لما كان متعلقا للقدرة انها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها هو الايجاد وايجاد الموجود محال قلنا المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد موجود بوجود هو أثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال وأما المقدور فان أريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا وان أريد ما يصلح أن تتعلق به القدرة يكون معدوما وهو المعنى بقولهم ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية أقول قوله وتأثيرها هو الايجاد ممنوع لجواز أن يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل وعدمه فى قولهم القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد أو الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد أو الاعدام لم يفعله بمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه أعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده أوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده ولكن هذا على ذكر منك فانه نافع فى كثير من المواضع قال (وبهذا يندفع ما يقال

(أو نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أى الممكنة (لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها) أى عن استمرارها (فلهذا لا يشترط للقضاء

فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج واجب بالقدرة الممكنة فقط

الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء (قوله ولا يشترط) يحتمل أن يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء وأما التمكن من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع

(قوله منع المقدمة المطوية الخ) يريد ان فى دليل زفر رحمه الله مقدمة مطوية هى الكبرى والمذكور فى المتن أعنى قوله لانه لا يجب الاداء صغرى الدليل ولا حاجة الى تأويله بقولك اداؤه غير واجب بناء على انه لا بد فى الشكل الاول من ايجاب الصغرى كما هو المشهور لان السلب ههنا فى جانب المحمول فالقضية موجبة معدولة المحمول والدليل هكذا الصلاة فى آخر الوقت لا يجب اداؤها وكل ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه وحاصل الجواب ان اشتراط القدرة لوجوب الاداء فلو سلم عدمها فالقضاء ليس مبنيا عليه بل على نفس الوجوب كما فى صوم المريض والمسافر وفيه بحث فان وجوب القضاء التكليف فلو بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون الشرط (قوله جوابا آخر عن دليل زفر) فيه بحث لان دليله مبنى على انه لا يجب الاداء لعدم القدرة وكونها غير مشروط لبقاء الواجب مبنى على وجود الوجوب والقدرة وزفر ينفيهما فكيف يكون جوابا عنه (قوله بل يكفى مجرد امكانها) وتوهمها وذا ثابت بامكان امتداد الوقت على ما مر (قوله بل بقاء التكليف الاول) وقد مر بنا فى فصل قصر العام لان البقاء أسهل من الابتداء فكم من شئ لا يجوز ابتداء يجوز بقاء كالبيع فى الحصة ونظائره (قوله لا بنص جديد) ولو كان بنص جديد لم يكن بد من اشتراط القدرة فى القضاء أيضا لانه تكليف آخر (قوله وقد يستدل على اختصاص الخ) هذا الاستدلال لا تعلق له بكلام زفر لان قوله بعدم وجوب القضاء على من صار أهلا للصلاة فى آخر الوقت لعدم القدرة الممكنة على الاداء لا لعدم القدرة على القضاء ثم حاصل الدليل المذكور ان اعتبار هذه القدرة فى حق الاداء ولو بالتوهم ليظهر أثره فى خلفه وهو القضاء ولا تلف للقضاء فلم يعتبر فى حقه أصلا وقد يعارض بان من فاتته صلاة فى الصحة فقضاها فى حالة المرض قاعدا أو مضطجعا أو موميا يخرج عن العهدة ولو لم يشترط

الخ) أقول أى بالتحقيق المذكور يندفع هذا القول ووجه اندفاعه ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كلف بايقاع الفعل قبل وجود علته التامة التى من جملتها المباشرة وبالواجب انما يلزم اذا كلف بايقاعه مع وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه فى المستقبل بالمباشرة قال (حاصله منع المقدمة المطوية) أقول يعنى ان ما ذكر فى المتن من قوله لانه يجب الاداء اشارة الى الصغرى بتأويل اداؤه غير واجب اذ لا بد فى الشكل الاول من ايجاب الصغرى والكبرى محذوف تقديره وكل ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه ينتج انه لا يجب قضاؤه قال (وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء) أقول حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة فى حق الاداء ولو بالتوهم ليظهر أثره فى خلفه وهو القضاء ولا

وسلم بطرق متعددة وان كان فى آحاد رواته من لا يخلو عن التكلم فيه بالجرح ثم هو قول عمر وعلى وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضى الله عنهم والمقدرات الشرعية لا تدرك بالرأى فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روى فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما أجاد فيه ذلك الراوى الضعيف اذ ليس من ضرورة الضعف الكذب البتة الثانى فانه رواه على النهاية بل موضوع لا أصل له على ما صرح به النقاد وأئمة الشان من الشافعية قال ابن منده لا يثبت بوجه من الوجوه وقال البيهقى لم نجده وقال ابن الجوزى لا يعرف وأقره عليه صاحب التنقيح وقال النووى موضوع لا أصل له ثم لو فرض ثبوته فلا معارضة بينهما لان المراد بالشطر البعض كما فى شطر المسجد الحرام ولو سلم انه حقيقة فى النصف وانه مراد فانما كثر أعمار الامة ما بين ستين وسبعين كما فى الحديث فاذا كان حيض المرأة عشرة من كل شهر يكون مكثها فى كل سنة لا تصلى ولا تصوم مائة وعشرين يوما والسنة القمرية هى

عدم

لان الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء كالنماء في

الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر

عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لمعنى آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف (قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء) أي يسر قدرة العبد على أداء الواجب والاظهر أن يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي اداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به أيسر حيث لا ينتقص أصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت

القدرة في القضاء المخرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها (قوله وجوابه ان ذلك الخ) حاصل الجواب ان للقضاء أيضا خلفا وهو المؤاخذة الاخروية فيكفي توهم القدرة في النفس الاخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد يدفع هذا الجواب بان الحكم بكفاية توهم القدرة عند طلب الخلف لايجابه مقام الاصل وباقامة صحة أسباب الخلف مقام صحة أسباب الاصل للاحتياط في الامتثال بقدر الامكان والمؤاخذة في الآخرة لا يتعلق بها الا الطلب ولا الايجاب ولا رعاية صحة الاسباب فليتأمل (قوله ليظهر أثره في المؤاخذة) ووجوب الايصاء (قوله يلزم في النفس الاخير الخ) قيل فيه شبهة وهي ان شرط وجوب الاداء في الجزء الاخير من الوقت توهم القدرة ليظهر أثره في الخلف ونحوه فلم قلتم ان توهم القدرة غير باق في الجزء الاخير من العمر وأجيب بان اعتبار القدرة المتوهمة باعتبار الضرورة ولا ضرورة في اعتبار البقاء شرطا كذا في التلويح (قوله ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات الخ) انما قال الظاهر لانه يمكن جعلهما من قبيل الاسباب لانهما متممان فان السبب للحج هو البيت فلا يتم سببيته في حق الوجوب الا بالزاد والراحلة (قوله أي يسر قدرة العبد على اداء الخ) لما كان ظاهر عبارة المصنف محتاجا الى توجيه لان لفظة على لا يجوز تعلقها بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر على العبد لا على الاداء أشار الى توجيهها بجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه المقدر أعني القدرة وجعل لفظة على متعلقة بذلك المقدر ولما كان في تعلقها بالقدرة المقدرة نوع خفاء قال والاظهر أن يقال والاقرب عندي في توجيه عبارة المصنف أن يحمل على الظرفية بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل على حين غفلة وقوله عز من قائل واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان أي في زمن ملكه صرح به في مغني اللبيب وغيره (قوله يصير به أيسر) الظاهر ان أيسر مجرد عن معنى التفضيل لان الاعتبار لليسر لا لكونه أيسر (قوله ثم القدرة الممكنة الخ) حاصله ان القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لانها

خلاف القضاء فلم يعتبر في حقه وحاصل الجواب ان للقضاء ايضا خلفا وهو المؤاخذة الاخروية قال (أي يسر قدرة العبد على الاداء الواجب) أقول لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج الى تأويلها وذلك

المرادة من اطلاقات الشرع وهي ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوما وذلك العدد معتبر في العنين وفي ضرب المدة لمن بلغت مستحاضة بل في غيرها أيضا فالباقي من العدد المذكور مائتا يوم وأربعة وثلاثون يوما فيمكن أن تلد في السنة ويكون نفاسها أربعين يوما فيصح اطلاق شطر العمر على التقريب ولو اعتبر أيام الصبا فلا نسلم في صحته والقول بان مدة الصبا مشتركة بين الرجال والنساء لا تصلح سببا لنقصان دينهن ليس بشيء لان المراد ان أيام الصبا اذا انضم الى أيام الحيض والنفاس يصح القول بالمكث المذكور وليس المراد انه سبب لنقصان الدين وانما السبب لهم مكثها شطر عمرها لا تصلي ولا تصوم ومن البين ان هذا الحكم غير مقصود العموم في كل امرأة بل يكفي في صدقها مكث بعضهن كذلك ممن لم يتجاوز سنها الخمسين أو الاربعين مثلا فيصدق من غير اعتبار أيام الصبا مع انه منقوض في الصوم فما ذهب اليه الشافعية ان أكثر مدة الحيض لا أصل له في الشرع أصلا بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار اليه في التلويح من ترجيحه على الحديث الاول من حيث الثبوت فمن تعصباته المستمرة على الحق المبين وتعسفاته في اقتفاء الهوى

فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي) توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب أن يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن

شرط التمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانه شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز أن يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي أن يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا تجب) يعني بعدما تمكن من اداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله وأما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته أو يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة

شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انها لم تغير صفة الواجب من أصل الامكان والقدرة الميسرة شرط بقاؤها لبقاء الواجب لانها شرط في معنى العلة بدليل تغييرها صفة الواجب من العسر الى اليسر وفيه بحث لان القدرتين سببان في تغيير صفة الواجب فالقدرة الممكنة مغيرة من الامكان وهو عدم لزوم المحال من فرض وقوعه الى التمكن وهو جواز ايقاعه بلا اضطرار وقلق والقدرة الميسرة من التمكن الى التيسير فالفرق في اشتراط بقاء الثانية لبقاء الواجب دون الاولى ان الثابت بالقدرة الممكنة لوحظ فيه شدة الاهتمام لوجوده حتى لم يلاحظ فيه أن يكون على صفة اليسر فبعد ان وجب لا يسقط ولو كان في ادائه عسر بفوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للعبد فيشترط بقاؤها لبقاء الوجوب والا انقلب اليسر الملاحظ في أصل الوجوب عسرا (قوله غيرت صفة الواجب) ليس معنى التغيير ان الواجب كان أولا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا ابتداء بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب اما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة الميسرة أو باعتبار انه كان له صلاحية أن يكون واجبا قبل وجودها كما في الواجبات بالقدرة الممكنة فسمي لتلك الصلاحية صفة الواجب (قوله لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان بقاء الحكم قد يستغني عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط كالرمل في الحج فينبغي أن لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب وتقرير الجواب ظاهر (قوله كما تم الحول) هذه الكاف تسمى كاف المفاجأة ومعناها المبادرة وذلك اذا اتصلت بما نحو سلم كما تدخل الدار وصل كما يدخل الوقت

لان على الداخلة على الاداء لا يجوز أن تتعلق بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر ليس على الاداء بل على العبد فجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه وهو قدرة العبد ولما كان في تعلق على بالقدرة المقدرة نوع خفاء قال والاظهر أن يقال الخ قال (لانها غيرت صفة الواجب عن العسر الى اليسر) أقول قال صاحب الكشاف ليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه أنه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت ميسرة

المهين وتفصيل هذا المجمل في هذا المقام انه قدم ما ظنه دليلا لمدعاه وجزم في نسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف ما صح عليه ليتمكن من الجدال والتشكيك وايقاع الشبهة بانه وان كان اشارة لكنه راجح من حيث الثبوت وسكت عن ذكر انه دليل للشافعية ولا دليل لهم سواه في الباب فرارا من تهمة انه يتنصر لهم فيه لكونه مذهبا له ورأيا مأخوذا عنده ثم انه تكلف وتصدى لدفع ما يرد على دليله كانه بصحح المثال وبقسيم المعارضة فانه لو أورده في صورة الجواب عما يرد على دليل مذهبه لربما تحركت دواعي الناظرين وانبعثت أشواقهم الى طلب وجه لا بقائه فينكشف حقيقة الامر والا لكان من الممكن له ايراد مثال آخر للمعارضة أو بيان عدم انطباق المثال لهذه الوجوه وهذا حاله في كل خلافية وفصلناه في هذا المقام ليكون انموذجا لما يأتي به في سائر المقاصد (قوله مدرك رأيا

الميسرة

وفي هذا الكلام ما فيه (قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير أهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى

الميسرة انما كان نظر المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي ورد المقصوده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظر الفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان اداء الخمسة من المائتين واداء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون اداء الدرهم من الاربعين أيسر من اداء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب بحصة ما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع (قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى) أي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير أهلا للتمليك

ذكره ابن الخباز في النهاية وأبو سعيد السيرافي وغيرهما (قوله أو نقول نجعل الخ) لا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف فان مراد المعترض بيان ثبوت الحكم من غير وجود القدرة الميسرة حقيقة نقضا لاشتراط بقائها فلا يدفعه جعل القدرة المعدومة حقيقة موجودة تقديرا ولا وجه له كما لا يخفى (قوله والنصاب ليس منها) رد عليه ان سبب الزكاة ملك النصاب التام فكيف لا يكون ملك النصاب من الاسباب (قوله بل يكفي ملك قدر المؤدى) هذا انما يرد اذا لم يكن فرق بين الامكان والتمكن وأما اذا فرق بينهما بما ذكرنا فلا اذ لا يخفى ان التمكن بمعنى جواز الايقاع بلا اضطراب وقلق لا يتحقق بملك قدر المؤدى غالبا (قوله بل ربما يكون الخ) قد يناقش فيه بان ابقاء الواحد من الاربعين يبقى في يد المالك تسعا وثلاثين والخمسة من المائتين يبقى في يده مائة وخمسة وتسعين فكيف يكونان في القلق وعدمه سواء والاول جهد المقل والثاني صدقة الغني والشارع أعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب شرط القدرة الممكنة المانعة للقلق والاضطراب والنماء لاثبات صفة اليسر (قوله فان قيل الخ) منشأ السؤال تصريحه بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط الوجوب لا شرط اليسر (قوله وبهذا يندفع) أي بما قلنا من أن الزكاة انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء (قوله فانه لنفي الوجوب) لان حقيقته لنفي الوجود وهو غير مراد فيحمل على ما هو أقرب الى المعنى الحقيقي من المجاز وهو نفي الوجوب (قوله ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى) وبهذا لا تجب الزكاة

لا لغة) اشارة الى انها لا تقدم على القياس المنصوص العلة كما في قوله صلى الله عليه وسلم في سؤر الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات أخرجه أصحاب السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح ورد عليه ان الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاثة الاخيرة فكيف يثبت منصوص العلة ما يدرأ بالشبهات والى انها مغايرة للقياس الفقهي ولهذا تمسك بها نفاة القياس من أصحاب الظواهر وغيرهم وذلك مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية وذهب شرذمة قليلة منهم ابن الخطيب الرازي الى انها قياس جلي (قوله فيثبت بها الخ) تفريع على الفرق بينهما وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف ففي رواية الامالي عن أبي يوسف يثبت به وهو قول

أبي بكر الرازي الجصاص وغيره من الحنفية ولا يثبت به عند أكثر الحنفية رحمهم الله وهو قول الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وشمس الائمة رحمهم الله لان الحدود تندرئ بالشبهات بحكم الحديث

(ولاحد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام
وليس المراد العجز في العمر

الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في أهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثوابا منه باعتبار كونها أشق وان أفضل الاعمال أحزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور (قوله ولاحد له) أي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التخيير) يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين أمور

على المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينافيهما فان قيل فلم لا يمنع الدين وجوب التكفير بالمال مع كونه منافيا لليسر قلنا يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول بعدم المنع ان الزكاة بالاغناء شكر لنعمة الغنى ويشترط الكمال في سببه ليستحق شكره اذ لا يليق من الكريم ايجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهي لا تحل للغني وأما الكفارة فالاغناء ليس بأمر أصلي فيها فانها تتأدى بالتحرير والصوم والاباحة ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون ساترا الاثم الذي لحقه بارتكاب المحظور فظهر انها لم تجب شكرا لنعمة الغنى بل جزاء الفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط أو في ما يصلح لنيل الثواب وأصل المال كاف لذلك وقد وجد (قوله بين الامرين) أي الحديث والمعقول (قوله لان الغالب من حال الفقير الخ) اندفع بهذا التعليل ما قيل ان الاغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه تعالى مدح أقواما على الايثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة (قوله جهد المقل بالضم والفتح) الاجتهاد والصبر والمقل المفتقر أو المطيق من أقل أي افتقر أو أقل الجرة أي أطاق حملها فالمعنى على الاول أفضل الصدقة عند الله تعالى درجة وثوابا صبر المقل على شدائد الفقر ومكابد الاحتياج بايثار غيره على نفسه بالتصدق عليه وعلى الثاني صبر المطيق حمله بحيث لا يحرج بايثار مراد الغير على مراده (قوله عن التكفف) أي ارسال الكف الى الغير (قوله التمسك المذكور الخ) أي التمسك على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة (قوله بمعنى من له أدنى شئ) تفسير للفقير المقابل للمسكين (قوله لدلالة التخيير) قيل ما ذكر من ان التخيير في الكفارة يفيد اليسر انما يستقيم على قول

الصحيح وأي دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والشبهة في الثبوت بحيث تعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوته بخبر الواحد كاذبة مردودة وثبوت الرجم بدلالة نص ورد في ماعز وهو خبر واحد ممنوعة مرفوعة فانه باجماع الصحابة أو الاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد أخرج البخاري عن عمر رضي الله عنه انه قال خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله تعالى الا وان الرجم حق على من زنى وقد أحصن اذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف وأخرج أبو داود أنه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان فيما أنزل الله تعالى عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت أن يطول بالناس فيقول قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا أن يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبتها في حاشية المصحف وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وفي جامع الترمذي

متفارقة

لان ذا يبطل أداء الصوم والمراد العجز الحالى مع احتمال القدرة فى المستقبل أى يشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل) أى القدرة التامة الحقيقية التى تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة فى الكفارة قدرة كذلك أى مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة (وذا دليل اليسر) أى اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أى يشترط بقاء القدرة فى باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكاة والكفارة فى انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغى أن لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بان المال غير عين فى الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو فى الزكاة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان فى قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا أمرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسرا آخر وهو بقاء النصاب أبدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدى الى فوات أداء الزكاة فانه ان أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شئ وأيضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذى حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته أن لا يثبت يسرا آخر انه الميسر للصواب

متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان تكون الامور متماثلة فى المالية كما فى صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فانه دليل التأكيد وانه لا بد من الاداء البتة (قوله لان ذا) أى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز فى العمر يبطل أداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا فى آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز فى الحال مع احتمال أن تحصل القدرة فى الاستقبال (قوله حتى ان تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها لا القدرة الحقيقية المجتمعة لجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق (قوله الا ان المال ههنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب فى الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود فى الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بانه يؤدى الى فوات أداء الزكاة فيما اذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت أحد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو

عامة الفقهاء والمتكلمين لان الواجب عندهم أحد الاشياء وأما على قول المعتزلة فلا يستقيم لان الكل واجب عندهم لكنه مخير فى أداء أحدهما وسقط الكل بادائه وأجيب بانا لا نسلم ان وجوب الكل على هذه الصفة لا يوجب اليسر (قوله بخلاف التخيير صورة فقط) اعترض عليه بمنع ان هذا التخيير ليس دليلا على التيسير غايته ان اليسر فى الاول أكثر ومنع عدم التفاوت فان صاعا من تمر قد يكون قيمته مثل قيمة صاعين من بر فى بلادنا وفى بلاد الحجاز بالعكس (قوله وانه لا بد من الاداء البتة) يعنى انه ليس دليلا على التيسير كما فى التخيير صورة ومعنى والقرينة على ارادة هذا المعنى المقابلة بالتخيير الاول الذى صرح فيه بانه دليل التيسير فليس فيه اشعار بان ما ثبت بالقدرة الميسرة لا يجب اداؤه حتى يرد عليه ان القدرة أيضا توجب الاداء الا انه على صفة اليسر والقدرة الممكنة توجب على صفة التمكن (قوله أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها) فيه بحث اذ تعليل المصنف بقوله لانها لما لم تتصل بالاداء الخ لا يستقيم حينئذ لان عدم الاتصال بالاداء لا يدل على عدم ملك الرقبة أو ثمنها بل الظاهر من كلام المصنف هو القدرة المجتمعة لجميع شرائط التأثير اللهم الا أن يقال لما لم تتصل بالاداء علم ان ليس له ملك الرقبة أو ثمنها لان شأن المؤمن اذا حصل له ما يتمكن به على دفع الواجب عن نفسه أن يصرفه البتة فعدم صرفه دليل عدمه تقريبا (قوله فيكون دون الزكاة) أى فى اليسر وفيه بحث لان عوده دون عود الزكاة انما هو بسبب ان الكفارة فى الذمة والزكاة فى عين المال لا لان اليسر فى الكفارة دون اليسر فى الزكاة كيف والزكاة لا تخيير فيها والكفارة فيها ما ترى من التخيير وتعلق حق العبد الموجب للتشديد المخالف لليسر فى الزكاة أكثر لتعينه حقا للعبد بخلاف خصلتى الكفارة فليس فيها حق الفقراء والعتق وان كان نفعه راجعا الى العبد

عن عثمان رضى الله عنه انه أشرف عليهم يوم الدار وقال أنشدكم بالله أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث زنا بعد احصان وارتداد بعد اسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم قال فعلام تقتلونى الحديث قال الترمذي

*(فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت) هذا الفصل هو أصل الشرائع فقد تأسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكاة (أما المطلق فعلى التراخي لانه) أي الامر (جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه) لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي (وأما المؤقت فاما أن يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما أن يفضل كوقت الصلاة واما أن يساوي وحينئذ اما أن يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان

البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في أن يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار أي في اختيار محل الاداء فله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا وبالعكس فليتأمل انه الميسر لكل عسير (قوله فصل) في تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى أي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل أصل للاحكام الشرعية يبتني عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم أحكام الاسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروعا أصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة (قوله أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال والتراخي عندهم أعم من

ولكن ليس حقه الواجب على المولى (قوله والجواب عن الاول الخ) قال صاحب التلويح هذا الجواب فاسد اذ لا محذور ههنا أقوى من ابطال حق الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل معروف بجنس الفقير وعدم تفويت الملك واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق وما ذكر من الصور فلا يسلم خلوها عن جزاء يلحقه في دار الجزاء وأنت خبير بان الزكاة من المأمورات المطلقة كما سيصرح به في الفصل الآتي وان الامر المطلق لا يستلزم الفور حتى يأثم المكلف بالتأخير (قوله القواعد الكلية والجزئية) لعل المراد بالقواعد القضايا لا المعنى المصطلح لان الكلية معتبرة فيه فلو اعتبر الكلية صفة كاشفة لم يصح عطف الجزئية عليها اللهم الا أن يعطف على القواعد بتقدير المضاف أي والقضايا الجزئية (قوله بل كل منهما بالقرينة) قيل يلزم على هذا أن لا يثبت للامر حكم أصلا ما لم تتحقق قرينة وفيه اضاعة الامر وأنت خبير بان اللازم ملتزم والاضاعة انما تلزم لو وجد أمر بلا قرينة (قوله وبالتراخي الاتيان به متأخرا)

قال (في التقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به الخ) أقول قال فخر الاسلام هذا الذي ذكرنا هو تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المأمور به في نفسه واما ما يكون صفة قائمة بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وقال شارحه أي ما يكون صفة للمأمور به قائمة بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه مؤقت كما وصف بانه حسن ولما ورد عليه ان صفة المأمور به يعني المؤقت كيف يصح أن يقوم

حسن ورواه الشافعي والدارمي وأبو داود والبزار والحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وأخرجه البخاري عن فعله عليه السلام من قول أبي قلابة حيث قال والله ما قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدا قط الا في ثلاث خصال الحديث الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة في الباب قال بعض المحققين وانكار الخوارج الرجم باطل لانهم ان أنكروا حجية اجماع الصحابة فجهل مركب بل هو اجماع قطعي وان

الفور

ولا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل فى أن يفضل أو يساوى كالحج أما وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت) لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلاة فى الوقت أما الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ولاضافة الصلاة اليه) اذ الاضافة تدل على الاختصاص فطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل ألا ترى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ماذونه أما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل فى مثل قولنا صلاة الفجر انما هو بالسببية فالامور التى ذكرناها من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع

أنكروا وقوعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لانكارهم حجية خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لان ثبوت الرجم عنه صلى الله عليه وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وجود حاتم والآحاد فى تفصيل صوره وخصوصياته وأما أصل الرجم فلا شك فيه ولا شك فى رجم عمر وعلى رضى الله عنهما فالحاصل ان انكاره انكار دليل قطعى الاتفاق فان الخوارج يوجبون العمل بالمتواتر معنى أو لفظا كسائر المسلمين الا ان انحرافهم عن الاختلاط بالصحابة وعلماء الامة وتركهم التردد الى أئمة المسلمين والرواة أوقعهم فى جهالات كثيرة

الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى بضرورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان لمعارض أن يقول جاء للفور والتراخى فلا يثبت التراخى الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف بأن الفور أمر زائد ثبوتى فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخى فانه عدم أصلى فصار ماذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخى بالمعنى المشهور ولا دلالة للامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أولا يكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من المؤقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذى يصام فيه سببا لوجوبه (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال المؤقت اما أن يتضيق وقته أولا والثانى اما أن يعلم فضله كالصلاة واما أن يعلم مساواته وحينئذ اما أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أولا كصوم القضاء واما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا للاداء أولا هذا ولا ذاك أو سببا لا معيارا أو بالعكس (قوله اما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هى الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة فى الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود

قيل يلزم على هذا أن لا يتحقق أمر للتراخى ولو بالقرينة اذ لم يأت أمر فقط مشروط بالاتيان به بشرط التأخير عن الوقت الذى هو عقيب الامر وأيضا يلزم أن يكون واسطة بين الفور والتراخى (قوله فانه عدم أصلى) فيه نظر لان التقييد عدم الجواز الا بالقيد فعدمه عدم الوجود فهو وجود الجواز فى الحال وفيما بعده فكيف يكون عدما أصليا (قوله داخل فى مفهوم الصوم لا قيد له) فيه بحث وهو انه لا وجه لتخصيص الاعتراض على هذا بقضاء رمضان ضرورة وروده بادائه أيضا نعم يمكن أن يفرق بينهما بان التعلق بالوقت المحدود غير داخل فى حقيقة الصوم وانما هو التعلق بوقت ما أعنى نهارا أى نهار كان فالقضاء مقتصر على المطلق وفى الاداء أمر زائد هذا والمفهوم من شرح البديع ومن التحقيق ان عدهم الصيامات المذكورة من المؤقت ليس باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار بل باعتبار ان صوم النذر مقدر بسمى من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلاثة أيام وصوم القضاء بعدة ما فات من الاداء ويؤيده ان عدهم اياها من المؤقت لو كان لذلك الاعتبار لكان ينبغى أن يكون الصوم النفل أيضا من العبادات المؤقتة عندهم وليس كذلك (قوله حق التقسيم أن يقال الخ) وذلك لان المشكل اما فاضل أو مساو فى الواقع فلا تكون الاقسام متباينة بل متداخلة فالوجه أن يتعرض للعلم ولك أن تقول لا حاجة الى توسط العلم فان المراد بفضل الوقت فضله من كل وجه وبالمساواة مساواته من كل وجه فوقت الحج واسطة لانه فاضل من وجه وهو وجود فضل الوقت دون آخر اذ لا يسع فضله اداء آخر ففيه دليل الظرفية ودليل المعيارية وهو المقتضى للاشكال الذى يدفع بان يكون له جهتان وليس المراد باشكاله عدم العلم

بغيره الذى هو الوقت عدل المحرر عن تلك العبارة فقال فى تقسيم المأمور به باعتبار أمر قائم به وهو الوقت فلم يرد عليه شئ قال (حق التقسيم أن يقال الخ) أقول لانه حينئذ يكون مرددا بين النفى والاثبات شبيها بالحصر العقلى قال (أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا للاداء أولا هذا ولا ذاك أو سببا لا معيارا أو بالعكس الخ) أقول الاول كالصوم والثانى كالحج والثالث كالصلاة والرابع

(ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتعدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه

والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلاة ظرف للمؤدى أى زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم ان اللزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها أمارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله ولتغيرها) أى لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وان جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببيته

بحاله ويمكن أن يقال وجه الحقيقة انه يكون التقسيم الذى ذكر الشارح مرددا بين النفي والاثبات هذا ثم المنقسم في التقسيم الاول هو المؤقت والاقسام خمسة وفي الثاني هو الوقت والاقسام أربعة لدخول ما هو المتضيق وقته وما علم فضله فيما يكون سببا لا معيارا امثال الاول الصوم ومثال الثاني الحج ومثال الثالث الصلاة ومثال الرابع قضاء رمضان (قوله ويفضل عليه وهو ظاهر) يعنى اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض ولم يطول الاركان (قوله غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده) القيد الاول لنفي الركنية والثاني لنفي العلية فان الشرطية تتوقف على انتفائهما معا (قوله قلت لو سلم) أى لا نسلمه أولا وعلى المدعى اثباته وقد يقال هذا المنع ظاهر الاندفاع اذ لا شك في ان الواقع في غير ظرفه لا يكون أداء بل ليس القضاء الا الايقاع في غير الظرف الذى أمر بالاداء فيه (قوله وأيضا المقصود الخ) أى فلابد من التعرض لكل بما به الاشتراك والامتياز ليتم المقصود (قوله مع ان النعم) دليل آخر على سببية الوقت للوجوب والدليل الاول قوله تيسيرا (قوله مناقشة لا تخفى) لان كثرة الامارات انما تفيد القطع اذا بلغت حد التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسموعات وغيرها كالاخبار في باب شجاعة على وسخاوة حاتم كذا نقل من الشارح وقيل وجهها أن ماذكره ترجيح بكثرة الادلة وذا لا يجوز ورد بان كل واحدة خاصة اضافية أو علة ناقصة يجوز أن تكون موجبة للظن والمجموع خاصة حقيقية أو علة تامة اذ غير السبب ليس بهذه المثابة وليس هذا من الترجيح بكثرة الادلة الغير المقبولة فتأمل (قوله وتفسد في غير وقته) أى قبله اذ لا فساد الا فيه وأما بعد الوقت فهو قضاء لا فساد ثم ان الفساد قبل الوقت ان لوحظ من حيث خصوصه قصدا كان دليلا آخر واليه أشار بقوله ولبطلان التقديم وان لوحظ في ضمن التغير بتغير الوقت كان من تتمة الدليل الاول فلا محذور (قوله ثم يرد عليه ان المتغير الخ) وحل الكلام على حذف المضاف أى لتغير وجوبها بأداء قوله صحة وكراهة وفسادا اللهم الا أن

كقضاء رمضان قال (وفيه مناقشة لا تخفى الخ) أقول وجه المناقشة ان ذلك انما يبلغ حد القطع اذا

لخفاء السمع عنهم والشهرة ولذا ألزمهم عمر بن عبد العزيز رحمه الله باعداد الركعات ومقادير الزكاة حين قالوا عليه القول بالرجم لكونه ليس في كتاب الله فقال ان ذلك لانه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده فقال لهم وهذا أيضا فعله هو والمسلمون (قوله واعلم ان الخ) ولعل ذلك الكلام في وجوب الحد باللواطة والقصاص في القتل بالمثقل وذلك لانها ليست بزنا ولا في معناه لاختلاف الصحابة وهم أهل اللسان في موجبه في انه يحرق بالنار أو يهدم عليه الجدار أو ينكس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وذلك أدل دليل على انه ليس من مسمى لفظ الزنا لغة ولا معنى ولذلك قابلها أبو نواس في قوله
من كف ذات حر في زى ذى ذكر
لها محبان لوطى وزناء
في قصيدته التى صدرها بقوله
دع عنك لومى فان اللوم اغراء
وداوني بالتى كانت هى الداء
وهى قصيدة معروفة في ديوانه ونحو ذلك في القتل بالمثقل لقصور في الآلة لنفس وخفة الجناية وما في التلويح لان الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص فمن تعصباته القبيحة ومطاعنه في كبار الفقهاء المجتهدين بنسبتهم

فان التقديم على الشرط) أى التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكاة قبل الحول وبتحققه) أى بتحقق كون الوقت سببا
للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثرا فى ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب
الاحكام على أمور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشراء
الى غير ذلك فتكون
الاحكام بالنسبة الينا
مضافة الى هذه الامور
فهذه الامور مؤثرة فى
الاحكام بجعل الله تعالى
كالنار فى الاحراق عند
أهل السنة فان قيل
الحكم قديم فلا يؤثر فيه
الحادث قلنا الايجاب
قديم وهو حكمه تعالى
فى الازل انه اذا بلغ زيد
يجب عليه كذا وأثره وهو
الحكم المصطلح) أى
الوجوب (حادث فانه
مضاف الى الحادث ولا
يوجد قبله

لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا أيضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ
امارة كون المدار علة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم
وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز أن يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط أيضا
باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان
بطلان تقديم الشئ على شرطه ضرورى لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكاة الحول ليس
شرطا للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء
فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى
والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت باسباب
شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة

يجعل تغير الصلاة بتغير الوقت دليلا على تغير الوجوب والحق ان وصف الوجوب بالتغير بعيد ٧ (قوله
وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت) يجوز أن يكون أيضا امارة سببية الوجوب (قوله يفيد الظن لان
دوران الخ) قد يعترض عليه بان الدوران عندنا لا يفيد العلية أصلا ويجاب بان الدوران انما لا يفيد
فى الجزء الاخير والشرط المساوى فاذا انقطع احتمال كونه أحدهما ينبغى أن يعتبر السببية (قوله ان
بطلان تقديم وجوب الصلاة) قال الفاضل الشريف لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام فى تقديم
الصلاة على الوقت لا فى تقديم الوجوب على الوقت وكيف يقدم الوجوب وهو ليس فى وسعه وقد يجاب عنه
بان التقديم مصدر من المبنى للمفعول بمعنى المقدمية وذكر الوجوب وان كان تقديم الصلاة أيضا على
الوقت باطلا لان الكلام فى بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة (قوله وفيه
نظر) أجيب عنه بان حاصل الدليل ان فساد تقديم الصلاة على الوقت يدل على سببيته لنفس الوجوب
وذلك لان تقديم الاداء على شرط وجوبه صحيح فينبغى أن يجوز تقديمه على شرط نفس الوجوب لان صحة
الاداء متوقفة على السبب لا على شرط وجوب الاداء أو نفس الوجوب فلما فسد التقديم علم انه لعدم
السبب لا لانتفاء شرط الوجوب مع وجود السبب والحاصل ان ههنا اشكالين الاول أن بطلان التقديم
لا يدل على سببية الوقت لجواز أن يكون بطلانه لكونه شرطا للوجوب وكلام المصنف يدفع هذا الاشكال
وهو ظاهر والثانى انه لا يدل على السببية لجواز أن يكون البطلان لكون الوقت شرطا للاداء وجوابه
ما نقله من صاحب الكشف بقوله وقد يقال ان احتمال الشرطية الخ اعلم ان مدعى المصنف ليس جواز
تقديم المشروط على شرطه كما توهم فليتأمل (قوله ولا يتصور تقدمه عليه) قيل نعم الا ان مرادهم
بجواز تقدم وجوب الاداء على شرطه هو ان المكلف لو أتى بما يجب أداؤه بعد تحقق الشرط أو قبله
يخرج عن العهدة لان الوجوب ثابت قبل الشرط والا لا يكون شرطا وذلك الذى ذكرنا انه لا يجوز فى
السبب (قوله لجواز أن يثبت باسباب شتى) فيه بحث لان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب فى

بلغ حد التواتر ولو معنى وههنا ليس كذلك قال (دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على
الوقت الخ) أقول التقديم ههنا مصدر من المبنى للمفعول بمعنى المقدمية وانما قال تقديم وجوب الصلاة
أيضا على الوقت باطل لان الكلام فى بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة ما قيل
لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام فى تقديم الصلاة على الوقت لا فى تقديم الوجوب على الوقت

الى التلبيس والتزوير فى
أحكام الدين وربك أعلم
بمن ضل عن سبيله وهو
أعلم بالمهتدين فان
مقصوده الطعن الخفى فى
أبى يوسف ومحمد رحمهما
الله وغيرهما من أصحابنا
فى المذهب الحنفى بان
مذهبهم ان الحدود
لا تثبت بالقياس وقد
أثبتوها به هنالك ولكنهم
تستروا عن ذلك بادعاء
انه دلالة النص وليس
بالقياس والنصرة
للشافعية فى اثباتهم لها
به مع ايهام ظاهر كلامه
تشريك الشافعى فى هذا
المطعن تسترا منه
وتلبيسا لان الشافعى رحمه الله وان وافقهما فى وجوب الحد باللواطة والقصاص فى القتل بالمثقل لكنه خالفهما فى الطريق وذهب الى
ثبوتهما بالقياس فيصح على مذهبه دون مذهبهما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس (قوله وأما المقتضى) على بناء اسم الفاعل

ثم هو) أى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقى الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا) أى الشئ الظاهر وهو الوقت (سببا لها) أى لنفس الوجوب (بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ) وهو الوقت (فيكون) أى لفظ الامر (سببا لوجوب الاداء

ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الا مع الفعل

الحقيقة أحد الامور المذكورة وحينئذ لا تقدم الحكم على سببه على انه يجوز أن يكون لشئ شروط شتى أيضا بان يكون واحد من عدة أمور لا على التعيين شرط الوجوده فالاظهر به ممنوعة فتأمل (قوله سببه الحقيقى هو الايجاب) فان قلت جعل سبب الوجوب الايجاب مخالف لما ذكره المتقدمون من ان السبب الحقيقى نعم الله تعالى المتتالية قلت لا ضير فى المخالفة على انه يمكن أن يوفق بين الكلامين بان تجعل النعم سبب الايجاب الشكر والايجاب سببا للوجوب فمن نظر الى السبب القريب جعل الايجاب سببا للوجوب ومن نظر الى السبب البعيد جعله النعم (قوله تعلق الطلب بالفعل) أى التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما فى وقت الشروع فى الفعل أو وقت

فكيف يقدم الوجوب وهو ليس فى وسعه فقد يقال (يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء الخ) أقول قال فخر الاسلام ولما صار الجزء الاول سببا أفاد الوجوب بنفسه وأفاد صحة الاداء لكنه لم يجب الاداء الحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم ليس ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء يتراخى الى الطلب كثمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب وأما الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل هذا كلامه وقد اضطرب كلام الشراح فى تقرير مرامه لا سيما فى ربط قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من النظر فى الكشف والعجب ان صاحبه حمل الاستطاعة على سلامة الآلات ثم نقل ما ذكر الشيخ فى بعض تصانيفه تقوية لكلامه مع أنه غير ملائم له فضلا عن التقوية فاراد الصدر بيان مراد المصنف على وجه يتبين به مراد فخر الاسلام وتوضيحه ان فى الصلاة مثلا وجوبا ووجوب أداء ولكل منهما سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم المفهوم من قوله أقم الصلاة مثلا من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهرى هو الوقت المفهوم من قوله تعالى لدلوك الشمس مثلا فان المراد به اما الزوال فيكون سببا لوجوب الظهر أو الغروب فيكون سببا لوجوب المغرب فانه تعالى لما أمر باقامة الصلاة فى هذا الوقت جعل هذا الوقت سببا للوجوب بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كانت ذمته فارغة عنه قبل ذلك الوقت وهو المعنى بكونه جبريا كما سيأتى ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل أى التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم فى الوقت المخصوص وهو اما وقت الشروع فى الفعل أو وقت التضييق على ما سيأتى وسببه الظاهرى اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو أقم الصلاة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين الشروع أو حين التضييق ولهذا يأثم بالنقض فى الشروع والترك فى التضييق ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته كما هو شأن سائر الموجودات وسببه الظاهرى استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الاسباب والآلات لما عرفت فى مباحث القدرة ان ذلك من القدرة لا يكفى فى وجود الفعل بل بمعنى قدرته المؤثرة فى كسبه المستجمعة لجميع شرائط التأثير كما هو المقرر عند الماتريدية فى

وهو هذه الجملة ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق على ما يتوقف عليه صدقه شرعا كما فى رفع عن أمتى الخطأ أو صحته عقلا كما فى واسئل القرية أو شرعا كما فى يمسح المسافر ثلاثة أيام ولياليها فى مدة السفر والمثال المذكور فى المتن فيه شبر مقدما تصحيحا للكلام وهو المراد من اللازم المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم زيادة على المنصوص تثبت شرطا لصحته وصيرورته مفيدا فى الخبر ومثبتا للحكم فى الانشاء وجماعة من الحنفية ان المحذوف ليس منه والفرق ان حكم المذكور ينتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقتضى وبعضهم على عدم الفرق بينهما ومنع عموم المحذوف هذا ولبعض أفاضل أصحابنا فى هذا المقام رسالة أهداها بالزمان الذى فى سالف الايام يناسب ايرادها فى هذه التعاليق وهو ان المقتضى ثابت لتصحيح معنى النظم وصيانة كلامه عن اللغوية من غير تغيير

بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا أى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم ان الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الاثم فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم

التضييق كما سيأتى (قوله وهذا معنى قول فخر الاسلام الخ) فى كلام فخر الاسلام مناقشة وهى ان المفهوم منه معية الاستطاعة مع الفعل الواجب ولا يدل على معيتها مع الفعل مطلقا مباحا أو مندوبا أو غيرهما والحال ان المذهب هو ان الاستطاعة مع الفعل مطلقا (قوله ولكون الوجوب جبرا الخ) الدليل على كون الوجوب جبرا ان الايجاب الذى يثبت به الوجوب غيب وما هو غيب غير معلوم لم يوجد فيه الاختيار او عدمه (قوله لا بالخطاب) فانه سبب لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما حققه المصنف

جميع أفعال العباد الاختيارية وان لم تكن مؤثرة فى الخلق أصلا فهذه القدرة لا تكون الا مع الفعل بالزمان وان كانت مقدمة عليه بالذات كما هو شأن العلة التامة وهذا هو مراد فخر الاسلام عما نقلنا عنه معنى قوله ولهذا ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم الذى مر ذكره لا بالخطاب أى تعلق الطلب بالفعل فى وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وباقى الكلام واضح قال (فمن هنا ذهب جمهور الشافعية الى أنه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل الخ) أقول فيه بحث لان تفسير الوجوب بما ذكر صحيح لا غبار فيه وكذا ذهاب جمهورهم منه الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل لكن قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ليس كما ينبغى لان مرادهم بالترك المذكور فى التعريف على ما صرحوا به الترك فى جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من الصلاة لزم الاتيان بها لا عقيب هذا الجزء والا لم يكن وقتها موسعا بل فى هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها فى مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول كان له أن يؤدى الفرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التأخير فلو وجب الاداء لاثم بالتأخير بل وجوب الاداء انما هو بالشروع وتضييق الوقت كما ذهب اليه الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة اتفاقا والفعل هو الاداء فكيف توجد الصفة بدون الموصوف قلنا لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذى يقع الوجوب صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجى بخلاف الفعل الذى يقع الوجوب مضافا اليه فى قوله وجوب الاداء فان المعتبر فيه التحقق الخارجى وتوضيحه ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الاثم والعقاب ففيما قبل أول جزء من وقت الصلاة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان الترك بالنظر الى جميع الوقت ولهذا يسمى واجبا موسعا اتفاقا فظهر ثبوت وجوب الفعل فى أول وقت الصلاة ولو بالتوسعة مع عدم الفعل فيه فى الخارج وأما وجوب الاداء فلا يوجد فى أوله بل بعد الشروع أو حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الاخراج من العدم الى الوجود ولما لم يعتبر بالوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا

والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثانى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق فى ذمته فاذا اشترى شيأ ثبت الثمن فى الذمة) فثبوت الثمن فى الذمة نفس الوجوب (أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

معناه وتحويل حكمه فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لغة كانت مضافة الى النظم كذلك فكانا حكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متساويا القدم فى هذا الشأن فلما كانا حكمين مضافين الى النظم تثبت بهما الحدود والمقادير التى لا تثبت بالقياس فلا يعارضها كما لا يعارض القسمين الاولين من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة وأما الاقتضاء فليس له فى هذا الباب حكم استقلالى بل الحكم الكلى المنضبط فيه التبعية للمقتضى بالكسر لانه تثبت لتصحيحه وهو بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر فما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فمدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر و بين المعارض

الذى فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على نمط مايدار بين الاقسام الثلاثة السابقة وما تفوه به بعض الشركاء فى تقديم الدلالة على
الاقتضاء بان فى الدلالة النظم والمعنى بخلاف الاقتضاء فان فيه المعنى فقط دون النظم ذهول صرف وغفلة
محضة عن معناهما وتفصيل بيانهما المسطور فى كتب أصول الفقه وما عارض به على قولنا كل ما هو معارض للمقتضى بالفتح فهو معارض للمقتضى بالكسر من المثالات الفرضيات لاينبغى أن يضيع الاوقات النفيسة والصحيفة السنية بتحريره وتسويده لان من تأمل فى قولنا انه بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر ليقدر على الخلاص ويفوز بالجواب وان أوردوا آلاف الوف من المثالات الفرضية فنعم ما قال محمد ابن حسن بن أحمد الكواكبى رحمه الله فى شرح المنظومة حيث قال قال فى التحقيق ما حاصله انه لم يجد لهذا التعارض مثلا انتهى وما وقع فى التوضيح فى باب المعارضة فى فصل ما يقع به الترجيح العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء فقوله ثم الاقتضاء من الملحقات بالظنون القاصرة والقياس الفاسد وليس هو بموجود فى النسخ الكثيرة المعتبرة المصححة وما قال فى المنظومة

الاتيان بالفعل وانه لامعنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى أو عقلى من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على ان المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وتسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الاتغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لافرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق أبا المعين بالغ فى رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما

أيضا فيما سيأتى (قوله وانه لامعنى للوجوب بدون وجوب الاداء) رد عليهم بان المراد بالترك المذكور فى تعريف الوجوب على ما صرحوا به الترك فى جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من وقت الصلاة لزم الاتيان بها لاعقيب هذا الجزء الاول والالم يكن وقتها موسعا بل فى هذا الوقت مطلقا حتى لو ترك فيه فى مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول وبهذا كان له أن يؤدى الفرض بعده لاقبله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التأخير ولو فرض الاداء لاثم بالتأخير فوجوب الاداء لايوجد فى أول الوقت بل عند الشروع أو حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم اخراج الفعل من العدم الى الوجود ولما لم يعتبر فى الوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا فى مفهومه سموه نفس الوجوب ولما اعتبر فى الثانى ذلك سموه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجى والله أعلم (قوله وحينئذ افترقوا) أى على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع (قوله فى الجملة) أى وان كان فى فرد آخر قيل وجوب القضاء على شخص لوجوب الاداء على شخص آخر فى البدنيات خلاف عهد الشرع وهو بالحقيقة تكليف بالفعل الواجب على الغير فليتأمل (قوله الاتغيير عبارة) أى

فى مفهومه سميناه نفس الوجوب ولما اعتبر فى الثانى ذلك سميناه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجى واذا تأملت فى هذا التحقيق الفائض على من أنوار التوفيق ظهر لك الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء من وجوه أحدها ان وجود الفعل فى الخارج معتبر فى وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لاخذه فى مفهوم الوجوب وثانيها ان وجود الفعل فى الخارج لما لم يعتبر فى نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه فى الجملة ولما اعتبر ذلك فى وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها ان وقت الواجب فى الصلاة لما كان موسعا لم يعتبر فى نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع أو حين التضييق الاول مختار صاحب الكشف والثانى مختار المصنف والثالث مختار التحرير والحمد لله على التوفيق عثل هذا التوفيق والتحقيق قال (وحينئذ افترقوا ثلاث فرق الخ) أقول أى على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع وليس هذا الاتغيير عبارة قال ٧ (فانه ليس الا مذهب الحنفية) أقول لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون

وما بالاقتضاء لاتحاله * ثبوته كثابت الدلالة
الاالذى تعارض فالثابت * فيما هو الاولى فذا التفاوت
فهو قول على خلاف الحجة والبرهان وان طولب بالدليل لن يقدر هو ومن
هو

بعينه على اثباته هذه زبدة في هذا المقام ونبذة في هذا المرام تحفة للاحباب وتذكرة لاولي الالباب والله اوفق والصلاة والسلام على
من لا نبي بعده وهذه التحريرات وان برزت في صورة الافادة أو اظهار الفضل والتمدح لكن الغرض بالنسبة
الى جناب حضرة الاستاذ
الحكيم الفقيه جذوة
وشهاب الدين ليس الا
الاستفتاء والاستفسار
أهو الامر كذا في نفسه
والاستيضاح عن
حقيقتها والاستنباء عن
كنهها ثم ختم التسويد
بكلام الشيخ الرئيس
رحمه الله في تفسير كلام
رب العزة سبحانه وتعالى
كما بدأ به بقول الشيخ
الكريم المتعلق على
أسرار العزيز الرحيم
عسى أن ينظر ما بينهما
بحدقة الالتفات ويتأمل
بفهم الانصاف ويكون
كالدعاء المحفوف بالحمد
والصلاة أولا وآخرا
والحمد لله رب العالمين
(قوله فصار كانه قال الخ)
وبعضهم على انه كانه قال
اشتريته منك فاعتقه
عني فكان قال المأمور
بعته منك فاعتقته وما
قدره المصنف أحسن
لتحقق عدم القبول وهو
انما يحتاج اليه اذا تلفظ
به فيكون خارجا عما نحن
فيه لا يقال كلمة عن
لا يصح أن تكون صلة
للبيع اذ لا يقال بعته
عنك بل بعته منك لانا
نقول استعمال الحروف
بعضها في مكان بعض
شائع على ان من لابتداء الغاية ولا تعلق بالبيع الا بتضمن ما يليق بها من الرضا ونحوه (قوله تفريع لما مر الخ) فان قيل كيف يكون
تفريعا له وقد قرر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط

هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين أحدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي آداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين وأما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج

بالنسبة الى المذهب الثاني ويحتمل أن يكون مراده انه ليس الا تغيير عبارة بالنظر الى مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى ارتفاع المانع (قوله عن قضاء الشهوتين) أي شهوة البطن وشهوة الوطء (قوله ثم قال) اي الشارح أوجب أي بخطاب مبتدأ (قوله بخلاف الواجب المالي) يعني ان فيه شيئين (قوله في ذمة الصبي من المال) أي عند تحقق السبب كما اذا اشترى له شيأ (قوله بالتمثيل) فقال نفس وجوب الثمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة (قوله والظاهر ان اشتغال الخ) رد لكلام صاحب الكشف وقد يجاب عنه بان المراد بالفعل الذهني انه أمر عقلي لا وجود له في الخارج لا انه مشروط في اشتغال الذمة به أن يتصوره من عليه الوجوب أو غيره يؤيده انهم قالوا نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو أمر

عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى ارتفاع المانع قال (والظاهر ان اشتغال الذمة الى قوله مجرد عبارة) أقول ليس ذلك مجرد عبارة لان ما ذكره من الحصر

أجيب بان ذلك انما هو بالنظر الى الجواب لابى يوسف (قوله أى فى الهبة) بخلاف البيع الفاسد لانه ملحق باصله وهو البيع الصحيح فى
سقوط اشتراط القبض (قوله ولا عموم للمقتضى) على بناء المفعول اذ الضرورة ترتفع بدونه (قوله اى ان كان
المعنى المقتضى الخ)
وكذلك اذا وجد تقديرات
يستقيم الكلام بكل
واحد منها مثلا قوله
عليه الصلاة والسلام
انما الاعمال بالنيات
تقديره وجود الاعمال
أو صحتها أو ثوابها لا يقدر
كلها بل واحد منها بدليل
فلا عموم فيه عندنا فلا
يجوز تخصيصه وعام عند
الشافعى ان كان من
صيغ العموم لان مدلول
اللفظ لا ينفك عنه
فيجوز عنده نية طعام
مخصوص فيما قال والله
لا آكل أو ان أكلت
فعبدى حر ولا يجوز
عندنا لعدم العموم
لا يقال كيف لا عموم
وقد وافقتم فى شمول
الحكم وثبوته فى كل
طعام لانا نقول الحنث
بكل أكل لا لعموم
المقتضى بل لان طبيعة
الاكل لا يتصور انتفاؤها
الا بانتفاء جميع افرادها
كيف فان الموضوع
للواحد الشخصى أو
النوعى أو الجنسى من
ألفاظ الخاص كما سبق
(قوله لان طعاما ثابت)
اقتضاء لانه اللازم
المتقدم ولو اعتبر فيه
التوقف شرعا ولصحة
الشرعية متوقفة على العقلية وهى على المقتضى (قوله الا فى اللفظ) ولو مقدرا منويا زمان
ولا نسلم ان المقتضى مقدر منوى بل هو من قبيل المحذوف منسيا فلا يكون مثل الملفوظ فى افادة المعنى (قوله لانها دلالة تضمنية) ممنوع

وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المالى لزوم المال وثبوته فى الذمة ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب أداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشئ آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود أما فى البدنى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعهما من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما فى المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة أن يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى

حكمى يعرف بحكمه وهو انه لو أتى بما فى ذمته لوقع عن الواجب (قوله وفيه نظر لانه ان أريد الخ) أجيب باختيار الشق الاول وقوله فلزوم وقوع الفعل الخ مدفوع بانه انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرح جوابه وسيصرح به نفسه أيضا عن قريب (قوله وبعدها كما يلزم الوقوع الخ) الكاف للقران فى الوجود ورد عليه بانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأثم بالتأخير فى الاول بل فى الثانى (قوله فلو قلنا) أى فى الفرق

بين الامرين ممنوع بل مراده بوجوب الفعل الذهنى ما يقابل الفعل الخارجى على ما حققناه عبالامزيد عليه قال (وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة الخ) أقول الجواب انا نختار الشق الاول قوله فلزوم وقوع الفعل الخ قلنا انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرح جوابه وسيصرح به نفسه أيضا عن قريب وايضا قوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع اذ كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل أنه لا يأثم بالتأخير فى الاول بل فى الثانى قال (فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال الخ) أقول قيل هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بيان الوجوب هو وجوب الاداء والتغاير انما هو باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان

ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وأما في الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في أيام أخر

وانما يكون كذلك اذا كان في معنى الفعل تركب وقد حقق ان معنى الفعل معنى

زمان مخصوص لم يكن بعيدا (قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم

(قوله لم يكن بعيدا) قال الفاضل الشريف هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذكر ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا الا ان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد وقد يجاب بان خلاصة الفرق بينهما على هذا الوجه هي ان وقت الواجب في الصلاة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع أو حين التضييق ولا يخفى ان هذا يفيد الفرق بينهما نعم يرد على ظاهره انه يلزم وجوب الاداء على مثل النائم والمغمى عليه والمختار خلافه فليتأمل (قوله فينبغي أن لا يكون الخ) اعترض على هذا السؤال بانه لا يلزم من عدم الخطاب عدم كون الصوم اداء للواجب نعم يلزم عدم كونه اتيانا بالمأمور به وذلك لان اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء لان سببه الخطاب ليس الا ولا يلزم من انتفائه انتفاء نفس الوجوب فلا يرد السؤال بلزوم عدم كون الصوم أداء للواجب أصلا وقد يجاب بان تقرير السؤال هكذا الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام أخر لم يكن صومهما في رمضان أداء للواجب عليهما أصلا لان سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين في أيام أخر فينتفي السببان بالضرورة وليس بشئ لان الوجوب ثابت في حقهما لتحقق السبب أعني الوقت وقوله تعالى فعدة من أيام أخر لترخيص تأخير الاداء بقي ههنا بحث وهو ان القول بانتفاء الخطاب في حقهما يخالف عدهم افطار المسافر مثلا من ثاني قسمي الرخصة الحقيقية وهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة أعني ما وجد السبب وتراخى الحكم كما سيجيء في الاحكام فان الحكم المتراخي ليس نفس الوجوب كما صرح به ههنا بل وجوب الاداء وسببه الخطاب فلا بد أن يتحقق في حقهما حتى يصح عده منه وسيجيء

لزوم الايقاع هو الوجوب وهو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام لاحد فيه وليس بشئ لانك قد عرفت أن حاصل اشكال الشافعية ان الوجوب صفة للاداء فكيف توجد الصفة بدون الموصوف فاراد الشارح ان يدفع هذا الاشكال فجعل الوجوب صفة للفعل وفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء باعتبار تقييد الزمان واطلاقه وقد عرفت من التحقيق السابق ان هذا أيضا صالح للتفرقة قال (فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر الخ) أقول تقرير السؤال ان الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام أخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما لان سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفيا بكونهما مخاطبين بالصوم في أيام أخر فينتفي السببان بالضرورة وتقرير الجواب انهما اذا خلا عن تحت خطاب فمن شهد منكم الشهر فليصمه فغايته أن يكونا مخاطبين أيضا بالصوم في أيام أخر على التخيير فبعد الشروع في رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا أمر بواحد مبهم من أمور معينة كخصال الكفارة فان الواجب احدها لا على التعيين فاذا اختار المكفر واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فانه محل الاعتراض على السؤال بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما ينبغي لوجود نفس الوجوب على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه أبو المعين ونقل عنه الشارح في صورة البحث وهو ههنا غيره نقيم ضرورة صيرورة الواجب حينئذ على التعيين لا واحدا لا على التعيين كما هو الرأي الاصح فان كلاهما ناشئ عن عدم الاستقراء ولذا قال على الرأي الاصح احترازا عما قال بعض

بسيط يحلله العقل الى عدة أمور فقوله في الجواب الثاني لغو على تقدير التسليم (قوله هو الدال على الماهية) بناء على ان أسماء الاجناس موضوعة للطبيعة كاعلامها فلا يكون فيها دلالة بنفسها على الافراد أصلا بخلاف لا آكل أكلا فان له دلالة على الفرد باعتبار التنوين فلما وقع في سياق النفي وهو نكرة يكون لعموم النفي وقيل عليه ان المصدر ههنا للتأكيد وهو تقوية مدلول الفعل من غير زيادة عليه فهو أيضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع والمرة وانه ذكر في الجامع انه ان قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ورد بعد تسليم انه لمحض التأكيد بان دلالته على الفرد باعتبار دخول التنوين ولان لا آكل لنفي نفس الحقيقة لا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة فلو نوى مأكولا دون مأكول فقد نوى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا آكل أكلا أو شيأ اذ

يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسر ببيان نيته فقد عين احد محتملاته وبان المصدر ان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره ويصرف اليه بدليل كالاستثناء في قوله ان نظن الا ظنا ونحوه فذكر المصدر ههنا دليل على العموم وأما مسئلة

(ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أى سبب نفس الوجوب (شيأ غير الخطاب وهو الوقت)
لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لاشئ غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا

المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما فى الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفى نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبنى على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفى فيه توهم ثبوت القدرة ففى مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام فى شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لاشئ غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة فى الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولاشئ غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت أو الخطاب فاذا انتفى

تمام الكلام فى بحث الاحكام (قوله قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب) الاولى أن يقال قبيل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبنيا على الخطاب ليكون اتيانا بالواجب قال الفاضل الشريف هذا معنى ما ذكره الشارح فى الجواب هو ما ذهب اليه أبو المعين ونقله الشارح فى صورة البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة صيرورة الواجب حينئذ واحدا معينا لا واحدا لا على التعيين كما هو الرأى الصحيح وانما يتأدى بالمعين لكون غير المعين فى ضمن المعين وأجيب عنه بان تقرير الجواب هكذا انهما داخلان تحت خطاب فمن شهد منكم الشهر فليصمه غايته أن يكونا مخاطبين أيضا بالصوم فى أيام أخر على التخيير فبعد الشروع فى رمضان يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا أمر بواحد مبهم من أمور معينة كخصال الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اختار المكفر واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فليتأمل (قوله على الرأى الاصح) اشارة الى مذاهب أخر يذكرها الشارح (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به) لا خفاء ان المقصود ههنا بيان الافتراق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب الوجود فلما ذكر أولا انه لا وجوب للاداء فى الصور المذكورة مع ان القضاء واجب فيها كان الظاهر فى العبارة ههنا أن يقال ولا بد للقضاء من الوجوب فى وقت الاداء لانه اتيان لما وجب بالسبب السابق فى غير وقت الاداء حتى يلزم أن يكون فى تلك الصور نفس وجوب لا وجوب اداء وأما ما ذكره من وجوب الاصل فاذا أراد بالاصل الاداء كما يشعر به قوله لانه اتيان بمثل المأمور به حيث يدل على تعلق الامر سابقا وهو الخطاب الذى هو سبب وجوب الاداء ورد عليه انه لا يناسب المقصود ولا قوله الا انه يكفى نفس الوجوب وبالجملة قوله وبعضهم على ان القضاء صريح فى خلافه وان أراد به ما تشتغل به الذمة فى وقت الاداء لم يكن قوله لانه اتيان بمثل المأمور به مناسبا له كما عرفت فان قلت ما ذكره الشارح ههنا هو المناسب لما سبق من ان القضاء هو تسليم مثل ما وجب بالامر قلت ذلك التفسير انما يناسب قول من يقول ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه وان مثل المغمى عليه يجب عليه الاداء ليظهر أثره فى الخلف الذى هو القضاء وأما من يقول وجوب القضاء يبتنى على نفس الوجوب على ما عليه المساق ههنا فلا يفسره الا بمثل ما ذكرنا (قوله صرح بذلك فخر الاسلام فى شرح المبسوط) ما صرح به فى ذلك مناقض لما صرح به فى البزدوى حيث قال فيه وهو كالنائم والمغمى عليه اذا امر عليهما جميع وقت الصلاة

المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويسقط بواحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة على المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر

أو للاجماع فيلزم من نفى أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هى نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أمتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهى الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبنى على الاول لان السبب أوجب وجود تلك الهيئة المناسبة بينهما

الجامع فقد وجهه بعضهم بان مبنى الايمان على العرف والمفهوم من الخروج عرفا هو السفر ولان نية السفر نية أحد

نوعى الجنس وهو الخروج اؤيد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كما فى المساكنة الخطاب
(قوله فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء) قيل عليه عموم النكرة المنفية انما هو باعتبار ان نفى فرد مبهم يقتضى نفى جميع الافراد

فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلاة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز أن يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد أن يملك البائع مالا على المشتري

تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما أن تجب الصلاة في الوقت أو بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لانه ان وجبت في الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملازمة بين الواجب والمؤدى) لانه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي عنه وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح

الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وانما يلزم المحذور لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام أخر كما في الواجب المخير والبعض انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح أمره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يومر بقتال المشركين اذا برئ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أي اذا أمنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشئ حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشئ الذي يستدعيه السبب ايقاعا أو غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت) لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق

وجب الاصل وتراخى وجوب الاداء والخطاب فلعل ما ذكره في أحد كتابيه نقل كلام البعض (قوله ولقائل الخ) أجيب عنه بانه اذا كان تعلق الخطاب بالنائم بمعنى أن يخاطب بان يفعله بعد الانتباه ففي مسئلتنا وهي ما اذا انتبه بعد الوقت يكون اتيانا بعين ما خوطب به لا بمثله والفرض انه قاض آت بمثل ما أمر به ولا بد له من وجوب الاصل لا يقال هو مأمور بالاداء بان ينتبه في الوقت ثم يفعل لان ذلك ليس في وسعه فلا يكلف به وتوهم حدوث الانتباه على ما نقل عن فخر الاسلام لا يكفي في توجه الخطاب لان الفهم بالفعل شرط التكليف وتعلق الامر بالمعدوم يراد به تنجيز التكليف بخلاف ما نحن فيه وبالجملة عدم الخطاب ليس لعدم امكان الفعل حتى يرد أنه يمكن اتيان الفعل بعد الانتباه بل لعدم الفهم وهو باق لان الخطاب بان يفعل بعد الانتباه خطاب في حال النوم (قوله لا خفاء في ان الشرط) أي شرط الوجوب هو الجزء الاول من

قال (ولقائل أن يمنع عدم الخطاب الخ) أقول جوابه ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على الوقت وهو السبب لوجوب الاداء كما صرح به المصنف رحمه الله ولهذا حصر السببية فيه وفي الوقت الذي هو سبب لنفس الوجوب ومنع عدم الخطاب بهذا المعنى في

الوقت حتى يقع أداء فى أى جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا يعصى بالتأخير من أول الوقت وأما السبب فكل الوقت ان أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتى والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب أو وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم أحد الامرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثانى وهذا ظاهر وان وجبت فى الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذى هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع أجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضى الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثانى ثم ذلك البعض لا يجوز أن يكون أول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار أهلا للصلاة فى آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء فى أول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف فى ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذى يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل فى السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضى فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود أعنى الاداء فيصير

الوقت اذ لو لم يكن هو الشرط بل ما بعده من الاجزاء لم يتحقق الوجوب بدخوله لانتفاء الشرط حينئذ (قوله على ما هو الصحيح من المذهب) وهو انه اذا كان وقت الوجوب موسعا أى زائدا على الفعل فالجمهور على ان جميعه وقت الاداء ففى أى جزء أوقع الفعل فقد أوقعه فى وقته وفيه مذاهب أخر سيذكرها الشارح (قوله منافاة) لا يقال السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب التقدم على الاداء فتتحقق المنافاة (قوله والا لما صح الاداء فى أول الوقت) فيه بحث وهو ان المنفى عن أول الوقت أو آخره تعذر السببية فيه لا أصلها كما سيذكره من ان الثابت بمقارنة الاداء تقرر السببية لا نفسها بل تثبت السببية بالجزء الاول فحينئذ تمنع الملازمة المستفادة من قوله والا لما صح الخ اذ من المعلوم ان الصحة انما تتوقف على تحقق السببية لا على تقرر السببية فليتأمل (قوله فان قيل الخ) الظاهر أن السؤال على قوله والا لما صح الاداء فى أول الوقت لامتناع التقدم على السبب لا على قوله وان وجبت فى الوقت لزم تقدم وجوبها أى تقدم وجوب ادائها كما يدل عليه السباق فالظاهر فى السؤال أن يقال لا للاداء وفى الجواب لا خلاف فى ان الاداء اذ المراد بالاداء فى قوله والا لما صح الاداء نفس الاداء لا وجوبه حتى يتعرض فى السؤال والجواب لوجوبه وهو ظاهر بالتأمل اللهم الا أن يلاحظ فى قوله والا لما صح الاداء فى أول الوقت الخ ان صحة الاداء انما تكون بعد وجوبه فتحققها فى أول الوقت يقتضى تحقق وجوبه فيه فلو صح لزم تقدم المسبب على السبب فعلى هذا يظهر وجه التعرض فى السؤال والجواب لوجوب الاداء لكنه يبقى المنع على ان صحة الاداء انما تكون بعد وجوبه الا ترى ان وجوب أداء الزكاة انما يتحقق بعد الحول مع صحة الاداء قبله كما مر فليتأمل (قوله ويليه الشروع فيه) بان يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن أول الصلاة بأول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتى كاف فى السببية قلنا معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر سبق النعمة

ضرورة فيكون بطريق الاقتضاء وأجيب بان عموم النكرة المنفية بالوضع النوعى فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق لا بطريق الاقتضاء (قوله وكامله هى هذه الخ) ولا ينافيه اشتهار المساكنة عرفا فى السكنى فى دار واحدة (قوله وقد غيرت الخ) كان فى نسخة الاصل بعد قوله فنوى الكامل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فنوى فيه العموم والخصوص اتباعا لفخر الاسلام فقدم قوله ولذلك قلنا ووصله لقوله فنوى (قوله ولذلك قلنا الخ) أى لما علمت ان المقتضى لا عموم له أصلا قلنا فى أنت طالق وطلقتك فيما لم يصرح بالمصدر وأما اذا صرح به فلا خلاف فى صحة نية الثلاث لانه حينئذ لا يكون ثابتا بالاقتضاء (فائدة) عدم دخول التاء فى مثل طالق وحائض ومرضع لاختصاصها بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتاء انما هو فى مظان الاشتباه ونقض بقولهم ناقة ضامر ورجل عاشق وامرأة عاشق وبتقدير موصوف مذكر أى انسان طالق عند سيبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن وتامر أى ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقيس والاول هو الاظهر والانسب لاسلوب كلام العرب (قوله أمر شرعى) وذلك لان قوله أنت طالق بحسب أصل اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق وقوله طلقتك على صدور فعل ماض على هو هذا الكلام لا على حدوث الطلاق من الرجل بطريق الانشاء فاثبت الشرع من قبيل

ومدها الى أن غربت الشمس

المتكلم الطلاق تحصيلا لكلامه وصيانة له عن اللغوية ضرورة ان اتصاف

المرأة بالطلاق يتوقف عليه فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء مقدر بقدرها (قوله بخلاف طلقي نفسك) فانه لا يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه طلب الطلاق في المستقبل فيصح حمله على كل ما يحتمله من الواحد والثلاث (قوله على ما يأتي) أي في فصل ان الامر المطلق هل يوجب العموم والتكرار أو يحتمله أم لا (قوله وهو ما يغير اثباته) قيل عليه ان أريد وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت أي فضرب فانفجرت وقوله فارسلون يوسف أيها الصديق أي أرسلوه وأتاه فقال يوسف أيها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان أريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى دون المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى أجيب تارة بان الآية من قبيل المقتضى لا من قبيل المحذوف وأخرى بمنع عدم التغيير فيما ذكره من الامثلة لانه على عدم التقدير يحتمل أن يكون الانفجار بقوله فقلنا اضرب وأن يكون الخطاب باتيان يوسف عليه السلام أو غير ذلك (قوله أي لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له) قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لا ينافي صحة نية الثلاث لانه فسره فيما سبق بقوله لا يجب

هو أيضا سببا بواسطته فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وأياما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر الى أن غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح

وههنا بحث وهو ان قول الشارح ههنا فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه وقوله فيما بعد فان اتصل الاداء بالجزء الاول الخ يشعر ان تقدم أصل سببية الجزء ما لم يتصل به الاداء وليس كذلك بل الجزء الاول حال وجوده أولى بان يجعل سببا لعدم مزاحمه فان المعدوم لا يزاحم الموجود فصار سببا ولهذا تجب الصلاة على من كان أهلا باول جزء منه لكن على سبيل التوسع سواء اتصل به الاداء أم لا نعم تقرر سببيته على وجه لا مجال للانتقال عنه أصلا موقوف على اتصال الاداء كما نبه عليه الشارح بقوله لكن تقرر السببية موقوف على اتصال فينبغي أن يصرف الكلام عن ظاهره للتلفيق (قوله نعم الا ان الوجوب الخ) فيه بحث لان حاصل هذا الجواب ان الوقت سبب للوجوب والوجوب للاداء فيكون الوقت سببا للاداء أيضا وبهذا التقرير لا يتم المقصود اذ لا شك في تأخر الاداء عن الوجوب فكيف يعتبر اتصال الوقت به نعم اذا جعل الوجوب عبارة عن وجوب الاداء عند المطالب يتم الكلام لان الوقت يكون سببا لوجوب الاداء واذا لم يكن جزء من الوقت متعينا للسببية من غير مرجح ولم يكن جميع الاجزاء سببا تعين أن يكون السبب جزأ له مرجح وذلك هو الجزء المتصل بالشروع لترجحه باتصاله بما هو سبب لوجوبه فليتأمل (قوله والا انتقل السببية الخ) اعترض عليه بان السببية انما تنتقل من الجزء الاول لو احتاج بقاء الوجوب بعده الى سبب وليس كذلك اذ البقاء يستغني عن السبب والا يلزم بفوات جميع الوقت فوات الوجوب وأجيب بان تغير الاحكام بعد فوات الجزء الاول بالسفر والحيض والاسلام وغيرها يدل على الانتقال على ان قول الشارح لان الاصل في السبب الخ يصلح أيضا جوابا عن هذا الاشكال فتأمل (قوله وأيضا فيه جعل الخ) الظاهر انه أراد به انه يلزم على تقدير جعل السبب جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال أن يجعل الكل موجودا لوجود بعض أجزائه اذ الاصل أن يتقارن السبب والمسبب وعدم التقارن في القضاء للضرورة وأنت خبير بان هذا انما يلائم أصول الشافعية لما عرفت من ان المقارنة انما تعتبر عندهم (قوله وبهذا يندفع الخ) أما اندفاع الاول فلان

المغمى عليه وأمثاله مكابرة محضة قال (وبهذا يندفع ما يقال الخ) أقول أما اندفاع الاول فلان الموقوف على الاداء ليس السببية بل تقررها والوجوب الذي توقف الاداء عليه لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور وأما اندفاع الثاني فلان تحقق الوجوب لا يتوقف على الشروع بل الموقوف عليه تقرر الوجوب وقوله لعدم تحقق سببه ممنوع فان سببه محقق لكنه غير مقرر ولا يلزم من عدم التقرر عدم التحقق (قوله وفساده بين) من تتمة ما يقال أي فساد اللازم

قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذى يتصل به بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد به ابتداء الصلاة فى الوقت الكامل والفساد الذى اعترض فى حالة البقاء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر) يعنى من شرع فى الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغى أن لا يفسد كما فى العصر اذا شرع فى الوقت الكامل ومدها الى أن غربت فان فى الصورتين الشروع فى الوقت الكامل فالفساد المعترض فى العصر ان جعل عفوا ينبغى أن يجعل فى الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج فى خاطرى ولم أذكره جوابا فى المتن فيخطر ببالى عنه جواب وهو ان فى العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد أن يؤدى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد وأما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب أداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب أن يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل اثبات جميع ما تحته من الافراد وأجاب عنه السيد الشريف بان ضرورة الصحة لما أدت الى اعتبار المقتضى قدره بقدر الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار فرد من افراده لم يقدر واقيره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو يساوى عدم الجواز لا محالة فيتحقق المنافاة ولان الكلام فى

باعتراض

به فخر الاسلام رحمه الله ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة لما ليست فى موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثانى وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذى يعترض على ما وجب بسبب كامل كما فى الفجر أو ناقص كما فى العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلاة فى جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح

الموقوف على الاداء تقرر السببية لا نفسها والوجوب الذى توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور وأما اندفاع الثانى فلان الموقوف على الشروع ليس نفس السببية بل تقررها فلا يلزم عدم تحقق السبب ما لم يشرع (قوله لم يكن فيه فساد) أى على ما ذهب اليه المصنف وفخر الاسلام من ان الفساد وقوع بعض الاداء خارج الوقت وأما على ما ذهب اليه من انه وقوع بعضه فى وقت الكراهة ففيه فساد (قال المصنف فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد) خلافا للشافعى قياسا على العصر وقد علم الفارق وبحديث أبى هريرة رضى الله عنه وهو من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر وأجيب بان الحديث مؤول بانه لبيان الوجوب بادراك جزء من الوقت وان قيل وبآباه رواية فليتم صلاته والصحيح تأويل الطحاوى أنه كان قبل نهيه عن الصلاة فى الاوقات الثلاثة وليس ذلك نهيا عن التطوع كما بعد الفجر والعصر اذ قضاء الفوائت لا يجوز ولهذا انتظر عليه السلام ليلة التعريس الى ارتفاع الشمس (قال المصنف لانه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب) فيه نظر اذ الظاهر أن يقول وقد أدى كاملا يؤيده قول صاحب الكشف اذا غربت الشمس فى خلال العصر لا يفسد العصر لانه وجب ناقصا لنقصان فى سببه وبالغروب ينتفى النقصان فيتأدى كاملا (قوله كلمة لما ليست فى موقعها) قال الفاضل الشريف قيل معنى السببية فى لما وهم بل هو ظرف بمعنى اذ يدل على مقارنة أمر لامر صرح به الشارح فى شرح التلخيص وقد يعترض عليه بان كونه بمعنى اذا فى معنى الظرفية فى الجملة بدون اعتبار الشرطية لا فى عدم السببية كيف وقد نقل عن سيبويه انها لوقوع شئ لوقوع غيره وهذا صريح فى السببية لان اللام يدل عليها بلا شبهة وأنت خبير بانها جاءت فى كلام البلغاء لمجرد الظرفية كقوله

كما أرقت قوما عطاشى غمامة * فلما رأوها اقشعت وتجلت

فلا وجه للاعتراض على انه ان سلم لزوم السببية فالاتساع سبب لجواز شغل الوقت بالاداء والا فاما واجب أو ممتنع لانه ان ساوى الوقت فالاول والا فالثانى فليفهم على ان الجواب لا يتعين أن يكون قوله جاز بل يجوز أن يكون هو صفة لقوله متسعا ويكون الجواب قوله فيبقى ووقوع الجواب بالفاء غير بعيد (قوله مع الاتيان بالعزيمة) اشارة الى ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل أن يكون العبد مشغولا بخدمة ربه فى جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة (قوله على مقتضى كلام المصنف حيث صرح الخ) وعلى مقتضى كلام فخر الاسلام أيضا حيث ساق الكلام على ما صرح به المصنف بأن قال فان كان ذلك الجزء صحيحا كما فى الفجر وجب كاملا فان اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقض الواجب كالعصر

قال (كلمة لما ليست فى موقعها) أقول جوابه ان لما ههنا لمجرد الظرفية كما فى قول الشاعر

كما أرقت قوما عطاشى غمامة * فلما رأوها أقشعت وتجلت

(ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء أما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء

باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا بمجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها وأما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد أصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد)

يستأنف في وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها كان لم يتغير ولم يفسد وقد يوجه كلام المصنف بما يوافق كلام القوم بحمل قوله فاذا اعترض الفساد بالغروب على حذف المضاف أي بمقارنة الغروب أي قبيل الغروب وهو وقت الاحمرار بقرينة قوله في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار وبهذا التوجيه يندفع النظر المذكور ولا يكون ما ذكره المصنف مخالفا لما نقله الشارح من طريقة الخلاف وأنت خبير بان قول المصنف لكن هذا يشكل بالفجر وما ذكره في توجيهه يأبى عن هذا التوجيه (قوله ووجه تعذر الاحتراز الخ) قد عرفت ان كون الفساد عبارة عما ذكر مشترك بين كلامي المصنف وفخر الاسلام وأما وجه التعذر الذي ذكره فالظاهر ان مراد فخر الاسلام ليس ذلك لان عبارته في جواب السؤال الذي ذكره المصنف بقوله فان قيل يلزم أن يفسد العصر الخ هكذا لان ما يتصل به من الفساد بالبناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر وقد روى هشام عن محمد رحمه الله فيمن قام الى الخامسة في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصد ثبت فاذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصار بمنزلة المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء فلو كان مراده بتعذر الاحتراز عن الفساد ما ذكره الشارح لم يكن الى حديث البناء والاستشهاد بالقيام الى الخامسة حاجة فمعنى كلامه ان اتصال الفساد بالبناء جعل عفوا للمقبل عليها حكما لا قصدا ومعنى عدم مقصوديته هو معنى تعذر الاحتراز عنه كذا في فصول البدائع (قوله كما بعد الفجر وما قبل المغرب) فيه اشارة الى ان الفجر كل وقته كامل والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر في آخره نقصان لان ما قبيل المغرب من وقت العصر (قوله وذهب بعض المشايخ الخ) هذا انما يستقيم اذا اكتفى في السببية بالتقدم الذاتي واذا شرط التقدم الزماني كما مر في تحقيق قوله ويليه الشروع فيه فلا لانه يلزم من مقارنة الجزء الاول من الوقت للاداء سببية وظرفية والاولى تقتضي التقدم والثانية المقارنة فيتنافيان اللهم الا أن يمنع امكان أن يتقدم جزء لطيف بقي فيه بحث آخر وهو ان السبب اذا كان هو الجزء الملاقي للاداء لزم أن لا يفسد الفجر باعتراض الطلوع لان الجزء المؤدى ناقصا هو الجزء الذي وقع خارج الوقت وليس وجب كاملا لان سبب وجوبه هو الجزء الملاقي من الوقت وليس بكامل ويمكن أن يجاب بان كون السبب عندهم الجزء الملاقي للاداء من وقت

المقتضى وثبوته ضروري فيلزم من عدم ثبوته ضرورة نفي الجواز (قوله ولكن لا يدل على ثبوت الخ) قيل هذا لا يصح في طلقتك لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة وأجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فاثبت الشرع تصحيحا لهذا الكلام وصونا له عن اللغوية مصدرا أي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعلها انشاء (قوله فثبوته يكون متأخرا الخ) بخلاف البيع في قوله اعتق عبدك عني بالف لانه يعتبر البيع من الآمر أولا ليصح الاعتاق عنه شرعا (قوله لان المقتضى في اصطلاحهم تعليل للمقدر) المفهوم من قوله كيف يكون أي لا يكون كذلك كقول أبي تمام الطائي رحمه الله أحاولت ارشادي فعقلي مرشدي * أم استمت تأديبي فدهري مؤدبي هما أظلما حالي غمة أجليا * ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب ومن قال انه تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون على أن يكون

(فوجب القضاء بصفة الكمال) أى لا نقول انه اذا لم يؤد فى الوقت انتقلت السببية من أول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه فى حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا فى العصر فيجوز القضاء فى وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات فى الوقت لا شىء عليه

فالسبب كل الوقت فى حق القضاء اذ فى حق الاداء السبب هو الجزء المترتب واحدا فواحدا اذ لو كان السبب فى حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب فى الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شىء منه فى وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغى أن يجوز ذلك قلنا لما صار دينا فى الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا فى آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى فى أول

الاداء فاذا لم يتصل جزء منه بالاداء تعين الجزء الاخير منه للسببية وحينئذ ينتهى التخيير وتحقق المطالبة ويأثم بالتأخير اجماعا والجزء الاخير من وقت الاداء فى الفجر كامل (قوله فالسبب كل الوقت فى حق القضاء) اعترض بوجوه الاول انه لو كان سبب الوجوب كل الوقت لما كان الوجوب ثابتا فيه على المفوت واذا لم يكن الوجوب ثابتا عليه فيه لم يكن بعده لانه لو كان ثابتا فاما أن يكون بطريق الاداء وهو باطل أو بطريق القضاء وهو يعتمد الوجوب فى الوقت والتقدير انه لم يجب فيه وأجيب بمنع الملازمة الاولى لجواز أن يكون ثابتا بسبب آخر الثانى انهم صرحوا بان الجزء الاخير متعين للسببية سواء وجد الاداء فيه أم لا وحينئذ لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وأجيب بان التعين بالنسبة الى الاداء بمعنى انه لا ينتقل الى جزء آخر يتصل به الاداء الثالث ان السبب بالنسبة الى الكافر اذا أسلم والصبى اذا بلغ والحائض اذا طهرت فى الجزء الاخير هو الجزء الاخير بالاتفاق والا لما وجب عليه شىء وأجيب بان هذه الصور مستثناة من تلك القاعدة لان الاضافة الى الكل راجحة عند الامكان ولا امكان فى حق هؤلاء كاملا لشهادة العقل (قوله اذ فى حق الاداء) تعليل لتقييد سببية كل الوقت بعدم الاداء وحاصل الجواب انه لو وجد أداء لم يكن السبب كل الوقت بل الجزء الملاصق فاعتراض صاحب الترجيح بان التقدير عدم وقوع الاداء فى الوقت فمن أين الجزء الملاصق للاداء وهم (قوله حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت الخ) ظهر بهذا ان ما أشار اليه صاحب الوقاية وصرح به المصنف فى شرحها من أنه يصح قضاء الفوائت بعد العصر الى أداء المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد العصر قبل تغير الشمس وأما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل أن يصلى العصر صرح به الزيلعى أيضا واعترض على ما ذكره بجواز سجدة التلاوة والنفل فى أحد الاوقات المكروهة بعد وجوبهما فى الآخر والجواب ان المنع فى الاوقات المكروهة عما هو قربة مقصودة من شأنها شدة الرعاية واللزوم المطلق اما سجدة التلاوة فليست قربة مقصودة بالعبادة من حيث هيئتها انما المقصود منها ما يصلح تواضعا ولذا لا يجب بالنذر وينوب الركوع عنها اذا كان فى الصلاة ولم يفصل بينه وبين التلاوة بثلاث آيات وما ذكره صاحب الهداية فى باب التيمم وباب الاوقات التى يكره فيها الصلاة من ان سجدة التلاوة قربة مقصودة فمعنى آخر وهو كونها غير وسيلة الى صحة عبادة أخرى كالطهارة وأما النفل فبابه واسع ولذا يجوز قاعدا وراكبا ومع وجود القدرة ويسره أن سعته جبرت حرج عمومه ولان لزومه بالشروع لضرورة صون المؤدى عن البطلان فلا يظهر فى تكامل اللازم لا حالا ولا مآلا فيجوز أداؤه وقضاؤه فى الوقت المكروه ان شرع فيه ثم لا مدخل

تعليلا للنفى الضمنى فقد حمله على معنى سمج مستقبح فى العربية ازدراء للمصنف رحمه الله (قوله أحدهما الخ) واعترض عليه بان هذه الصيغ لا يقصد بها الحكم بنسبة خارجية للقطع بان بعت مثلا لا يدل على بيع آخر غير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا ولانه لا يحتمل الصدق والكذب الذى من خواصه القطع بتخطئة من حكم عليه باحدهما ولانه يقبل التعليق الذى هو توقف أمر على آخر بخلاف الاخبار الماضى ولانه يعرف كل أحد قبحا اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بينهما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينهما اذا أراد الاخبار من الطلاق السابق وهذه الاعتراضات فى غاية السخافة والوهن بعد ما حقق المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع فيها معنى شرعيا على طريق الاقتضاء فهى وان كانت انشاآت شرعية حقيقية لكن لم تتمحض فيه بل فيها جهة الاخبارية لغة ولولا ما ضمها الشارع من المقتضى كانت

الوقت

ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا صار الاختيار فى الاداء الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار فى الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب) هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغى أن يسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما أصليا) وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد وأما القسم الثانى) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أى نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للمؤدى

اخبارات محضة واحتمل الصدق والكذب ولم تقبل التعليق (قوله والثانى مخصوص بانت طالق) الظاهر انه اعتراض على الهداية بان ذكر الطلاق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقة ثلث ذكرا للتطليق لغة وكون المصدر المذكور صفة المرأة مانعا عن التعميم لا يستلزم كونه مانعا للتعميم فى طلقتك لان التطليق صفة الرجل لانه مذكور وليس بمقتضى فيصح نية الثلاث فيه (قوله واذا قال أنت طالق طلاقا الخ) نقض على الهداية باستلزام عدم وقوع الثلاث فى هذه الصورة أو الاجماع على خلافه (قوله فنقول اذا نوى) حاصله ان ارادة التطليق بالطلاق تصح على

الوقت لا يكون انبا نابالاداء الواجب والمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ماص (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع أن لا يتعين بعض أجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا أى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لا يمر به الا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلاة فى أى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فبفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه

لسببية كل الوقت فى العصر ونحوه ولذا لو سافر فى آخره وفاتت يقصر مع ان السبب كل الوقت والله أعلم (قوله بعد الشروع يجب الاداء) قيل هذا ممنوع لاستلزامه أن يكون وجوب الاداء مبنيا على الشروع وليس كذلك بل الامر بالعكس والا لا يكون فرق بين الفرض والنفل فى ذلك الى الوقت الذى يلى الشروع وسبب الاصل الوجوب هو الذى يكون ظرفا لتعلق الخطاب فزمان أصل الوجوب ووجوب الاداء واحد غير انه سبب للاول وظرف لسبب الثانى ويجوز أن يعتبر متأخرا بزمان لطيف متوسط بين زمان أصل الوجوب والشروع لتقع المطالبة بالواجب ويقع الشروع بعد وجوب الاداء (قوله بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) قال الفاضل الشريف هذا ليس بمستقيم لان تعيين كون الجزء للسببية ليس فى وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى قيل معنى قول الشارح للسببية لما جعله الشارع سببا بقرينة قوله ان تعيين الاسباب من وضع الشرائع وقول الشريف أولى بدل الصواب ايماء اليه وأنت خبير بان سببية جزء من الوقت المجهولة للشارع لا يخص جزأ معينا فلا وجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء نعم يمكن أن يناقش فى قوله ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى بان قوله لان تعيين الاسباب والشروط الخ يأبى عنه الا أن يراد بغيره أيضا ويقال تعيين الجزء للاداء تعيين له لسببية وجوب الاداء أو تعيين له لشرطية الاداء فيوجد التقريب فليتأمل (قوله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه) قال الفاضل الشريف هذا حصر لم يقع موقعه لاقتضائه أن يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله فى

قال (بان يقول عينت هذا الجزء للسببية) أقول اعترض عليه بان تعيين كون الجزء للسببية ليس فى وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان أولى قال (بل يختار أيها شاء فبفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه) أقول قيل عليه الحصر لم يقع موقعه لاقتضاء أن يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بفعله فى الموضعين ليس كما ينبغى أقول كان هذا القائل لم ينظر فى شروح المختصر وحواشى شرح العضد ولم يتأمل فى عبارة هذا الشرح فان المقرر فيها ان الواجب فى الواجب المخير أحد الامور لا على التعيين لكن اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى كل أحد شئ آخر وهو ما يفعله كما سينقله الشرح انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب أحد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها يتعين الوجوب بطريق الصيرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال فى قوله ويتعين بفعله فى

لانه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم (وسبب الوجوب كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشئ خبرا لاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة

وفى هذا اشارة الى ماهو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى المخير هو أحد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع يجب فى أول الوقت وفى الآخر قضاء أو يجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد أو الواجب بالنسبة الى كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر (قوله لانه) أى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به أى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم على ماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى فلادخل له فى المعيارية الابتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أى الاخبار عن الموصول

الموضعين ليس كما ينبغى وقد يجاب عنه بان الواجب فى الواجب المخير أحد الامور لا على التعيين لكن اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله كما سينقله الشارح انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل واحد ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب أحد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها يتعين للوجوب بطريق الضرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال فى قوله ويتعين بفعله فى الموضعين (قوله وفى هذا اشارة الخ) أى فيما ذكرنا من انه ليس للعبد ولاية التعيين بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الخ (قوله أى علم مقدار الصوم) فى ظاهره انتشار الضمير كما لا يخفى (قوله الابتكلف) وهو أن يقال المراد بالدخول ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو أن يكون الامساك الشرعى مقارنا لجميع أجزاء النهار بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص منه وظاهر أن الدخول فى التعريف بهذا المعنى يقتضى المعيارية وقد يقال اذا كان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلاث من أول النهار الى آخره يكون أول النهار الى آخره معيارا له بلا تكلف ومعنى قول المصنف والوقت داخل فى تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من الصبح الى الغروب لا مطلق الوقت ليتم التقريب (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل الخ) نوقش فيه بان المدعى سببية الشهر والدليل انما يفيد سببية شهوده وهذه مناقشة واهية للاجماع على ان السبب اما الوقت أو الخطاب فقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فى قوة من شهد منكم سبب الوجوب فليأت بالواجب هذا ثم شهود الشهر اما بمعنى ادراكه فيكون الشهر هو المفعول به واما بمعنى الحضور والاقامة فيكون ظرفا والاول قول كثير من النحاة والثانى اختيار صاحب الكشاف ورجح هذا بان المقيم والمسافر كليهما شاهدان للشهر بمعنى ادراكه مع ان المسافر لا يجب عليه الصوم الذى يجب على المقيم أعنى من غير رخصة فى الافطار واذا جعل الشهر ظرفا والشاهد بمعنى الحاضر المقيم لم يتناول المسافر فلم يحتج الى تخصيصه كما احتيج الى تخصيص المريض المقيم

الموضعين قال (وأما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم الخ) أقول قال فخر الاسلام وانما قلنا انه معيار له لانه قدر وعرف به وقال صاحب الكشف أى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه كالمكيل بالكيل وقد عرف به الصوم عرف بالوقت فقيل الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية باذن صاحب الشرع فدخل الوقت وهو النهار فى تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا له وكان الوقت معيارا له ضرورة ويجوز أن يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيدا لقدر أى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له والمصنف قد اختار ماذكر صاحب الكشف أولا والتحرير الثانى ورد الاول بان الدخول فى التعريف لا يقتضى المعيارية ثم قال الا

التجوز فعموم النية المقتضية للتطليق يقتضى التعميم فيه على طريقة التعميم المقتضى لا تعميم المقتضى بخلاف قوله أنت طالق بدون ذكر المصدر فانه لا يصح فيه نية الثلاث لعدم المحل القابل لذلك ولا يصح تأويله بانت ذات وقع عليه الطلاق لتمحضه فى الخبرية وكونه صفة للمرأة وذكر الطلاق انما هو ذكر الطلاق هو صفة المرأة (قوله وهو اسم فرد) لا يقال هذا مناف لما سبق ان المصدر الثابت لغة يدل على الماهية لا على الافراد لانا نقول مراده أنه لا يدل على العدد فان قارن ارادة الثلاث يجوز حمله عليه لكونه فردا اعتبار بما يدل عليه التنوين وما يؤدى مؤداه والا فيكتفى بالاقل الذى هو الواحد حقيقة مشعر وان كان دلالته اهوامم على الجنس المحض (قوله لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن) استشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيأ تعين الادنى أى

(ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أنه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله من رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير) اشارة الى الصوم المخصوص رمضان (في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) أي من المسافر (لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فصالح دينه وهو قضاء دينه أولى واعالم يشرع للمسافر غيره ان أتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذا صام واجبا آخر) جواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان أتى المسافر بالعزيمة أما اذا أعرض عنها فلا نسلم ذلك

مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ولنسبة الصوم الى الشهر) كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو أن يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه (قوله ولصحة الاداء فيه) يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلاة في أوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي

في الشهر ولا خفاء في ان تعليل التخصيص أولى (قوله عند صلوحها لذلك) لفظة أي في قوله أي الاخبار الخ تدل على ان هذه الزيادة توجيه لكلام المصنف وتقييد لاطلاقه لا اعتراض عليه وقد يقال المماثلة لهذا الكلام لا تختص بكون المبتدأ موصولا بل ينبغي أن يكون الخبر حكما من أحكام الشرع من الايجاب أو التحريم أو ما يماثلهما وحينئذ لا بد من كون الصلة صالحة للعلية فلا يحتاج الى تكلف القيد المذكور (قوله صوم رمضان) اى شهر رمضان لان العلم هو المجموع نص عليه في الكشاف قال أكثر أصحاب الشافعي ذكر رمضان بدون ذكر شهر معه مكروه كما يقال جاء رمضان وان كان هناك قرينة تصرفه كما يقال صمنا رمضان فغير مكروه وذهب أصحاب مالك الى انه مكروه مطلقا وفي حديث البخاري أعني قوله عليه السلام من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله الجنة احتجاج عليهم (قوله الاختصاص الاكمل) فيه تسامح لان مقتضى الاضافة المطلقة كمال الاختصاص لا كونه أكمل (قوله وذهب الامام السرخسي الخ) وتفسير قول الامام السرخسي انه لو كان أول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم تكن الايام معيار الصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا لصومه والاجماع منعقد على خلافه فان قلت تقدم السبب على المسبب لا يلزم أن يكون بالزمان بل يكفي أن يكون بالذات ولهذا ذهب بعض المشايخ الى ان سبب الوجوب الجزء الذي يلاقي الاداء كما مر قلت قد عرفت جوابه في تحقيق قوله ويليه الشروع (قوله هو الجزء الاول منه) وهو الجزء الاول من الليلة الاولى (قوله وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه) فعبارية سبب الوجوب على هذا كونه بحيث لا يفصل من أجزائه شئ يسع فيه غيره من جنسه فلا ينافيه كون بعض أجزاء الشهر كالليالي فاضلا عنه

بتكلف وأراد بان المراد ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو أن يكون الامساك الشرعي معيارا لجميع أجزاء النهار بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضي

الحقيقة لانه المتيقن ودفع بان الاقل المتيقن ليس عين الادنى المتيقن ولا لازمه فلا يلزم من نفيه نفيه فجاز ثبوت الادنى المتيقن مع انتفاء الادنى المتيقن اذ المراد بالاقل المتيقن الواحد الداخل تحت الثلاث وبالادنى المتيقن البينونة الخفيفة الرافعة للملك الذي يمكن رفعه ومعنى كونها أدنى امكان رفعها وتبعها انه ثبت على تقدير ثبوت كل نوع لان البينونة الرافعة للحل رافعة للملك ولكن لا يتصور القلة والكثرة في البينونة اذ لا يقال بينونة واحدة أو ثلاث لا يقال لما كان ثبوت الاقل المتيقن كافيا في اندفاع الضرورة ما نعا عن نية غيره فليكف ثبوت الادنى المتيقن كذلك لانا نقول الطلاق يدل على ماهية

ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء دينه أولى (ان شرع فى النفل يقع عن رمضان) لانه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات أولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من أيام أخر لقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فصالح دينه انما هى اداء رمضان لا النفل (وعلى الثانى) أى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وههنا روايتان) أى بناء على هذين الدليلين فى هذه المسئلة روايتان (وان أطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفى المسافر قد تعلقت بدليل العجز فهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة وفى هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهى (انه لما صار الوقت متعينا له) بمعنى (فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أى يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان

جواز الاداء فيه كمن أسلم فى آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه أى فى حق المسافر بل فى حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق أدائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان (قوله وههنا روايتان) روى ابن سماعة أنه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن أنه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان أطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفى هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام فى المريض الذى لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذى يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسى فى المبسوط من ان قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذى يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبى يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا أمسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر لا يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته

(قوله كمن أسلم فى آخر الوقت) فيه بحث لان آخر الوقت لا ينافى الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها وانما لم يجز فيه لعلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافى الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كون آخر الوقت سببا جواز كون الليل سببا ويمكن أن يدفع بانه كلام على السند الاخص (قوله بل فى حق أدائه وتسليم ما عليه الخ) قيل عليه قول المصنف حيث جعل سقوط وجوب الاداء لصيرورة رمضان كشعبان مغن عما ذكره الشارح لدلالته على ان المساواة فى حق وجوب الاداء ويجوز أن يكون ضمير فى حقه راجعا الى الاداء فيكون حينئذ أظهر ويكون معناه فى حق وجوب الاداء كشعبان بالنسبة الى المسافر (قوله لانه لم يعرض عن فرض الوقت) فيه بحث لان كون رمضان بمنزلة شعبان انما تحقق باعتبار سقوط وجوب الاداء لا باعتبار تحقق الاعراض اللهم الا أن يقال سقوط وجوب الاداء مبنى على الاعراض بدليل انه لو شرع فى صوم الفرض يتوجه الخطاب ويثبت وجوب الاداء (قوله ويخاف منه ازدياد المرض) كالحميات المطبقة ووجع العين والرأس وغيرهما فانه يتعلق برخص مثل هذا المريض لخوف ازدياده ولم يشترط فيه العجز الحقيقى دفعا للحرج أما فى ما لم يضره كفساد الهضم والمبطون فيتعلق رخصه بحقيقه العجز الذى يمنعه عن المضى على الصوم لدفع الهلاك فاذا صام ظهر عدم عجزه وبان شرط الرخصة فيلحق بالصحيح (قوله بالفعل فى محل معين الخ) فى العبارة حزازة لان الضمائر فى كان ولكنه ووجد ويقع

المعيار به قال (لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين الخ) أقول فى هذه العبارة نوع حزازة لان قوله فى محل متعلق بالفعل وضمير كان ولكنه ووجد ويقع راجع الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبر فى

منافعه حق المستأجر (فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قربة لهذا) أى لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعى لما كان منافعه على ملكه) لان منافعه صارت حقا لله جبرا (لابد من التعيين لئلا يصير جبرا فى صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق فى المتعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أى تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد (ولا يضر الخطأ فى الوصف) بان نوى النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقى الاطلاق وهو تعيين

يعنى انه يجب ايجاده لكنه أخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى أى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق فى الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة المتفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد فى صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذى يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع القطع بانه لا استحقاق

راجعة الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبر فحق العبارة أن يقال ان الامر اذا تعلق بالفعل الخ حتى تكون الجملة الشرطية خبرا لان ووجه الصحة أن تجعل الضمائر راجعة الى الامر تجوزا وان كان ما يحملها من الافعال وغيرها صفات الفعل الذى هو متعلق الامر حقيقة (قوله يجب ايجاده) نسبة الايجاد الى العبد انما تلائم قاعدة الاعتزال فينبغى أن تحمل على المسامحة (قوله فعلى أى وصف وجد يقع عن المأمور به) أى سواء قصد أو لم يقصد (قوله كرد الوديعة والغصب) فانه يجب على المودع والغاصب ويقع فعله من جهة ما استحق عليه حتى يخرج عن عهدة الضمان سواء قصد براءة ذمته عن العهدة أو لم يقصد (قوله وقيد الاجير بالخاص الخ) لا يخفى ان التقييد بلا زيادة مناسبة لمحل الخلاف والا فالاجير المشترك أيضا يصلح نظيرا فان الخياطة الحاصلة من الخياط المستأجر فى الثوب المعين يكون واقعا من جهة ما استحق عليه من غير اشتراط نية الاجير انه من جهة ما استحق عليه (قوله قلنا المراد الهبة المتفرقة) اذ يجوز أن ينفق الفقير بعض تلك الدراهم المؤداة على نفسه فلا يلزم ايتاء الزكاة للغنى اذ المراد الهبة المتفرقة على الفقراء (قوله او الكلام الزامى) قيل فيه نظر لانه ذكره فى مقام الاستدلال على مدعاه فلا يجوز بدليل هو ليس بقائل بصحته والظاهر اللائق بقواعدهم أن يقال فى الفرق بين ايتاء مائتى درهم الى الفقير بنية الزكاة وبين هبته اياه حيث لا يصح الاول عند زفر رحمه الله خلافا لعلمائنا الثلاث ويصح الثانى اتفاقا ان التمليك يقارن الملك عنده فلم يوجد صرف الزكاة الى الفقير وأما الهبة فلا يشترط فيها

العبارة أن يكون هكذا لان الامر اذا تعلق بالفعل فى محل معين الخ فان الجملة الشرطية حينئذ تكون خبرا لان وحاصلها ان الفعل المأمور به الواقع فى محل معين له حكم الفعل المستحق باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار ذاته فعلى أى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة المغصوب فانه مأمور بالوقوع فى محل معين وهو الوديعة فعلى أى وجه أوقعه الفاعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه قال (والجواب أن تعيين الوقت للصوم الخ) أقول يعنى أن ما ذكره زفر يدل على تعيين الشارع الوقت للصوم استحقاق منه على العبد لمنافعه وامساكه بحيث لا يكون مختارا فى صرفها الى ما يريد أصلا وليس كذلك لانه حينئذ يكون جبرا فلا يصلح لان يكون عبادة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن

فيقع من غير نية لكن المطلق لا يتحقق له الا فى ضمن الفرد فيتعين الاول لا لان اللفظ يدل عليه بخلاف البينونة فان اشتراكها بين النوعين يحوج الى النية (قوله واعلم انه يشتبه الخ) حاصل الفرق ان المفعول المحذوف من اللفظ قد يكون منويا مقدرا فى نظم الكلام ويختص باسم المحذوف فيكون كالمذكور فى افادة المعنى واحتمال العموم وقد يكون منسيا غير مقدر فى النظم ولكن الكلام يتوقف عليه فى صدقه كما فى قوله رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى حكمهما أو صحته عقلا نحو جاء زيد أو شرعا نحو اعتق عبدك عنى بالف أو لغة نحو الله

وقال) أى الشافعى (لما وجب التعيين وجب من أوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى البعض فسد ذلك

ورسوله أحق أن يرضوه أى من أن يرضوه فلا يكون كالمذكور ولا يحتمل العموم وقال السيد الشريف

فيه أصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختيارى لا جبرى انما ينشأ من عدم تحقق معنى الكلام وأما هبة النصاب فانما صارت زكاة من جهة انها عبارة يصلح أن تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسى ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعى) رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا أو نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفى للتمييز لا لنفى الجبر واثبات القصد وأما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف

الاعطاء للفقير وعلماؤنا قالوا الفناء حكم الاداء فيعقبه (قوله فظهر بما ذكرنا الخ) أى ظهر مما ذكرناه فى الجواب عن دليل زفر ان الاعتراض الذى أورده من قبل زفر انما نشأ من عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فان الكلام فى ان الصرف يكون جبرا لا ان الامساك يكون جبرا اذ كون الفعل فى نفسه اختيارا لا يقتضى كونه عبادة كالوضوء يصير عبادة بقصد التقرب لا التبرد (قوله عبارة يصلح) بالراء المهملة أى الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا عن الصدقة وفى بعض النسخ بالدال والظاهر انه تحريف من الناسخ ولقائل أن يقول جعلها مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك محتاج الى نية تميز النفل عن الفرض والفرض انه لا تميز من جهة العبد فلم يبق الا أن يكون من جهة الشرع وهو عين مذهب زفر رحمه الله والجواب أن بجعلها مجازا عن الصدقة توجد النية للعبادة غاية ما فى الباب انه يكون مشتملا على وصف كونه نفلا وذلك يسقط استحسانا وليس من ضرورة سقوط الوصف سقوط الاصل وردها بالا نسلم ان أصل النية فى الزكاة كاف والاصوب أن يقال صاحب النصاب اذا وهبه من الفقير برئ ذمته سقوطا لا أداء لان ما يجب على صفة لا يبقى بدونها والزكاة واجبة بصفة اليسرة فلا تبقى بدونها وبراءة الذمة سقوطا لا تحتاج الى نية وانما الحاج اليها انما يكون بطريق الاداء (قوله وتعيين المحل انما يكفى للتمييز الخ) أراد به الجواب عن قولنا اطلاق النية بعد تعيين المحل للفرض تعيين وقد يدفع بان القصد الى متعين فى المحل باصله ووصفه ينفى الجبر فى الاصل والوصف اذ الوصف لا وجود له بدون الاصل حتى يحتاج فيه الى قصد آخر ينفى به الجبر وفيه تأمل (قوله وأما تأدى فرض الخ) جواب من جهة الشافعى عما يقال يلزم عليه الحج الفرض حيث يتأدى بمطلق النية بالاجماع وبنية النفل عنده على خلاف القياس أى ثبت على خلاف القياس بدلالة نص وهو ما روى ان النبى عليه السلام سمع رجلا يلبى عن شبرمة فقال عليه السلام ومن شبرمة قال أخ لى أو صديق لى فقال عليه السلام أحججت عن

العادة الى العبادة باختياره قال (بما ذكرنا ان الاعتراض الخ) أقول يعنى ظهر بما ذكر فى الجواب عن دليل زفر ان الاعتراض الذى أورده من قبل زفر بان الامساك الذى هو كف النفس فعل اختيارى فلا وجه لكونه جبرا انما نشأ عن عدم تحقق معنى الكلام أى عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فان كون الفعل فى نفسه اختيارا لا يقتضى كونه عبادة لما عرفت انها فعل يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختيارى اذا قصد به التبرد لا يكون عبادة واذا قصد به التقرب يكون عبادة قال (من جهة انها عبارة) أقول أى ان الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا وفى بعض النسخ عبادة بالدال وهو

الفرق الصحيح بينهما أن يقال المقصود فى المحذوف المعانى المقيدة التى تستفاد من المقدرات وفى المقتضى المعانى الضرورية المطلقة (قوله وشرط مفهوم المخالفة الخ) قيل عليه المفهوم من كلامهم ان الشرط أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت ولذا ذكروا فى آخر ذكر الشرائط وغير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر والمصنف حصر الشرائط فى المعدودات فتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت ورد بان أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قولهم أو غير ذلك واكتفوا بذكر المعدودات وانما أورده بعضهم كابن الحاجب وقليل ما هم على ان عدم ظهور فائدة أخرى متعذر او متعسر فلا يمكن العمل به (قوله عند البعض) انما ذكره لان القائل به انما هو بعض القائلين بالمفهوم

وهو أبو بكر الدقاق وأبو حامد المروزى من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية

وقد ألزم على الدقاق فى مجلس النظر ببغداد لزوم الكفر والكذب فى المثالين المذكورين فى المتن على مذهب الخصم (قوله بدلالة نص ورد

القياس

الخ) أى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ماهو مذهب أولئك القائلين بالمفهوم ولو بنى الكلام على ماهو المقرر عندنا من ان الدلالة لا تتوقف على الاولوية فيدور مع فهم العلة بالنظر الى مجرد اللغة فدلالة أولا

فقياس (قوله يلزم الكفر فى قوله محمد رسول الله) وقيل يلزم الايمان فى كل من المثالين لدلالة الثانى على نفى الصانع ورد بان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذا حال مفهومه فيلزم على القول بمفهوم اللقب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا فى الاخبار وفى قوله زيد موجود نفى غيره على الاطلاق وهو كذب لا يلزم منه نفى الصانع ان صدق عليه اسم الغير وهو مما يتحاشى عنه أهل الحق والسلامة (قوله ولاجماع العلماء) دليل لقوله وعندنا لا يدل لان العلماء أجمعوا على جواز التعليل فى كل نص واثبات حكم الاصل فيما شاركه فى العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم أصلا هذا هو الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لمنافاة شرطهما ولا حاجة الى ما قيل لو تناول اسم الاصل فرعه يثبت الحكم بالنص والا فقد دل النص بحسب المفهوم

على نفى الحكم عنه فلا قياس على التقديرين فانه يرد عليه ان مفهوم المخالفة عند القائلين به يطوى يعارضه القياس بل هو دونه و يسقط به (قوله للاستغراق) أى لاستغراق جميع افراد الغسل من الجنابة فى صورة الخ (قوله تخصيص الشئ بالوصف الخ) يتناول النحوى نحو

القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو فى الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين الا انا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع فى الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك فى اطلاق النية لكن ينبغى أن لا يحصل بالخطاء فى الوصف بان ينوى النفل أو واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها أوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض

نفسك فقال لا فقال النبى عليه السلام حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة فامر بجعل نيته باحرام انعقد لغيره تجوزا عن الفرض بنية النفل أيضا دلالة ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان أمر الحج عظيم الخطر ربما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم فى معناه (قوله كما اذا كان فى الدار زيد وحده) قيل عليه الواحد فى المكان انما يقال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه والجواب ان كونه معدوما لا يمنع عن ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع فى الوقت لا يمنع عن ان ينال باسم جنسه أيضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود شرعا أو نقول معقوليته كافية للنيل ووجوده الخارجى غير ملزوم (قوله وقلت يا انسان) قال الفاضل الشريف المطابق للمقام يا انسان اذ لا يبنى اسم الجنس على الضم فى النداء الا بعد القصد به وتعيينه بعين (قوله وليس من ضرورة بطلان الخ) قيل أصل محمد رحمه الله فى الصلاة ان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فينبغى أن يكون فى الصوم كذلك دفعا للتحكم وأجيب بان هذا يجوز أن يكون على اختيار الشيخين وبالفرق لان الوصف فى الصلاة كالوصف المنوع لكون الوقت ظرفا لها لا معيارا بحيث يسع فيه النوافل وغيرها مما يخالف فرض الوقت بحسب الكم كما فى المغرب أو الكيف كما فى الفجر بخلاف الوصف فى الصوم فانه كالفرض والوقت معيار له لا يختلف فيه الصوم بحسب الكم والكيف واذا كان الوصف كالفصل المنوع فبانتفائه تنتفى الحصة التى تحته فيبطل أصل الصلاة ببطلان وصفها واعترض عليه بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف ويمكن أن يجاب بانه لما ثبت التفاوت بين الوصف جعل الوصف الاول كانه فصل منوع بخلاف الثانى وهذا القدر كاف فى ثبوت الفرق بينهما واعلم ان المسئلة الخلافية متصورة فيما اذا شك فى اليوم الاول من رمضان فنوى نفلا أو واجبا آخر ثم تبين انه منه والا فالاعراض لتضمنه ان لا أمر من الله تعالى بالصوم يخشى عليه الكفر كذا الرواية (قوله وقد يجاب عن أصل استدلاله الخ) حاصله

(فيفسد الكل لعدم التجزي) أي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض أولى)

جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم أولا ان الاستناد هو أن يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب بأداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فأدى الضمان يثبت النسب من الغاصب والشافعي يقول اذا اعترض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه وأما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي أمر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبل ذلك الوقت ألا ترى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم يستند في البعض بلا نية فيجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم مفقودة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في أول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا أيضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال (وتكون تقديرية لا مستندة

اسم لما ألزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف أصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل أو واجبا آخر لا تسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا أثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان أمه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا (قوله فيفسد الكل لعدم التجزي) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وأيضا ترجيح الفساد في باب العبادات أحوط (قوله والنية المعترضة) يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يصوم لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في أول الصلاة تجعل باقية الى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة

التزام صفة الجبر في وصف العبادة بناء على ان الفرضية ليست بفعل العبد وفيه بحث لانه يقتضي تأدي كل فرض بنية أصل العبادة كالصلاة لا يشترط في وقوعها فرضا تعيين النية وهذا قول لم يقل به أحد (قوله لا يقال الخ) معارضة والجواب من باب الترجيح (قوله وباول الاجزاء متعسر) لان وقت الشروع في الصوم مشتبه لا يعرف الا بالنجوم ومعرفة الساعات وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة بالنظر الى عامة الخلق (قوله أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) اعترض عليه بانه ان أراد أنا لا نجعلها متقدمة حقيقة فلا يدفع استدلال الشافعي رحمه الله لان مراده ابطال جعلها متقدمة حكما كما دل عليه قوله لان الشيء انما يعتبر حكما الخ وان أراد أنا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح في نفسه لان التحقيق التقديري الذي ذكره عين التقديم الحكمي على انه مخالف لقوله الآتي كان المنقضي يجعل كانا الخ فالتقرير الموافق لكلام المصنف أن يقال أولا حاصل كلام الشافعي رحمه الله ان النية لا تقبل التقديم لانه انما يكون في الاستناد وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية أمر وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل الجواب انا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية في الليل فانها لما اعتبرت مع عدم مقارنتها لشيء من الامساكات فلان تعتبر المقارنة باكثر الامساكات أولى وأنت خبير بان مراد الشارح لا نجعل النية

خطا قال (وحاصل الجواب أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) أقول فيه بحث لانه لا يصلح لان يكون جوابا عما قال الشافعي لانه ان أراد بقوله أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة أنا لا نجعلها متقدمة حقيقة فصحيح لكنه غير ملائم لقوله لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة وان أراد بقوله أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقق التقديري الذي اعترف به لا يغاير عن التقدم الحكمي وأيضا يكون مخالفا لقوله الآتي كان المنقضي يجعل كانا الخ والتقرير الصحيح الموافق لعبارة المصنف رحمه الله تعالى أن يقال أولا حاصل كلام الشافعي ان النية لا تقبل التقدم لانه انما يكون بالاستناد وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية أمر وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل الجواب أنا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية في الليل فانها لما اعتبرت مع عدم مقارنتها لشيء من الامساكات

في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم محققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيأ من أجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض أولى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه أو لم يعزم على تركه وأما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة لا ما كانت في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل أن يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به

المتأخرة متقدمة استنادا ولا احتياج الى اعتبار الرجوع القهقرى بل يجعل المعدوم متحققا تقديرا فيؤول الى ما ذكره المعترض من التقرير (قوله كما ان النية المتقدمة الخ) قيل قياس النية المتأخرة على المتقدمة ليس بصحيح لانا نجد من جنس العبادات ما يجعل فيه النية المتقدمة متأخرة كما في الصلاة فانه اذا حضرته النية وقت الوضوء ثم لم يعرض بعدها ما ليس من جنس الصلاة وشرع فيها بغير نية حضرته وقت الشروع فيها يجوز وكذلك في الزكاة اذا نوى عند العزل مقدار الواجب ولم يحضره وقت الاداء يجوز وأما جعل المتأخرة متقدمة فلا وأنت خبير بانا اعتبرنا المعدوم موجودا تقديرا لا انا جعلنا المتأخر متقدما وذلك الاعتبار متحقق في المقيس عليه أيضا وفيما ذكره من الصور (قوله بالنية المنفصلة مع) الاشتغال باعمال أخر منافية للصوم كالاكل والشرب والوقاع (قوله قلنا كما ان المنقضي الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا الجواب أعني الاول من الوجوه الثلاثة عين ما أورده بقوله وحاصل الجواب أنا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة الخ انتهى يعني ان ما ذكره مصادرة لان ما أورده بقوله وحاصل الجواب الخ كان منشأ للاشكال الذي ذكره بقوله فان قيل الخ فذكر منشأ الاشكال بعينه في جوابه مصادرة لا تخفى (قوله وأيضا يجعل الاقتران الخ) وبهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي رحمه الله الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة مركبة من أجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا تكون مقارنة بالآخر بخلاف الصوم على انهم جوزوا تأخير النية في الصلاة الا انهم اختلفوا فيه فقيل الى الثناء وقيل الى ما بعده وقيل الى ما بعد الفاتحة وقيل الى الركوع وكان الكرخي اذا ذكر هذا لا يرتضيه ولا يذمه كما ذكر في المنبع (قوله وأيضا للاكثر حكم الكل) يعني ان الاكثر بمنزلة الكل في كثير من الاحكام

فلان تعتبر المقارنة بأكثر الامساكات أولى قال (فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود الخ) أقول يعني ان قياس المجيب النية المعدومة في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق فان النية المتقدمة معدومة لكنها مسبوقة بالوجود والمعدوم المسبوق بالوجود يمكن أن يقدر محققا بخلاف المعدوم الاصلي (قوله ربما يمنع) فيه ضمير راجع الى وجوده وطريان مفعوله قال (وأيضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء الخ) أقول بهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة

في الابل السائمة زكاة وغيره نحو في سائمة الابل زكاة بناء على ان الاسم المشتق يجري مجرى القيد بالصفة عند الجمهور وهو الاوجه وقال السبكي هو من اللقب (قوله عند الشافعي) وعند أحمد والاشعري وجماعة سواهم ووافقنا في نفيه أبو حامد الغزالي من الشافعية وأبو بكر الباقلاني من المالكية وجمهور المعتزلة والخلاف في الدلالة لغة لا في نكات البلغاء ونحوه (قوله للعرف) يعني انه يتبادر في العرف ولهذا يستقبح المثال المذكور وينفر الشافعية لو قيل ان العلماء الحنفية فقهاء وبالعكس فلو لم يفهموا ذلك لما نفروا والجواب المنع وان الاستقباح لعدم الفائدة في التخصيص والتنفر لاعتقادهم ذلك أولا كونهم الى الاحتمال كما ينفر من التقديم لاحتمال أن يكون للتعظيم (قوله ولانه لولا الفائدة الخ) وهذا اثبات اللغة بالعقل وهو غير صحيح على انه لا يفيد الدلالة لغة والكلام فيها ورب شيء لا يجوز لغة ويجوز بلاغة (قوله ولانه لو لم يكن لكان فيه الخ) لخلوه عن الفائدة وذلك لا يجوز في كلام البلغاء والشارع أجدر والجواب عنه ان الخلو ممنوع اذ الاشعار بالعلية وغيره من الفوائد على انه اثبات الوضع بالفائدة فان قيل ليس الامر كذلك بل اثبات الوضع بالاستقراء عن استعمال أهل اللغة ان كل ما لا فائدة سواه تعني بالارادة وانه قد صح عن أبي عبيد قاسم بن سلام والشافعي الامام امامها فهما ذلك من قوله عليه السلام لي الواجد يحل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام مطل الغني ظلم حيث قال أبو عبيد ان لي من ليس بواجد لا يحل عرضه

والطاعة قاصرة فى أول النهار لان الامساك فى أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد وشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة ٢١٤ فى الاول (على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذى بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتى فى باب الترجيح) اعلم انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذى لم توجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتى لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتى وهو وصف العبادة (فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذى لا يعترض عليه المنافى كالاتصال قلنا وفى التأخير أيضا ضرورة كما فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فتثبت الضرورة) وأيضا الضرورة لازمة فى غير يوم الشك أيضا اذا نسى النية فى الليل أو نام أو أغمى عليه (ولان صيانة الوقت الذى لا ادراك له أصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن أبى حنيفة رحمه الله) اعلم انه أقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا أولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى الخ والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا أفسده (ومن حكمه) أى من حكم هذا قيل

في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة فى أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفى التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفى بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما هو بناء فى أصل الحاجة لا فى قدرها والخاص فى موضعه كالعام فى مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا ينبنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى أعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى

فلا يرد ان حق العبارة أن يقال للكل حكم الاكثر (قوله والطاعة قاصرة) فيه بحث لان المناسب لقصور الطاعة كمال النية لتكمل فكيف يناسب أن يكتفى فيها بالنية التقديرية ويمكن أن يجاب بان معنى كلامه ان كمال النية اذا حصل فيما هو طاعة كاملة وهو أجزاء الصوم المصادفة لوقت قوة الاشتهاء وهو الضحوة الكبرى كملت تلك الاجزاء عبادة فسرى كمالها الى أول الوقت وان كانت الطاعة فيه قاصرة لعدم التجزى فى الصوم كما لا كعدمه فيه صحة وفسادا (قوله وفى التأخير أيضا ضرورة) فيه بحث لان الاصل أن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا يعدى محلها فكان الواجب أن يختص جواز التأخير بيوم الشك وبما اذا نسى أو نام أو أغمى عليه فلم عمم جوازه وأما تعذر محافظة وقت الصبح فعام فحق بجواز التقديم أن يعتبر عاما فالاولى فى الجواب أن يقال الضرورة المجوزة لتقديم النية ليست معينة له بل مجوزة للتأخير أيضا بل أولى حيث يوجد حقيقة النية متصلة بالعبادة فى التأخير حقيقة والنية المتقدمة انما يعتبر اتصالها تقديرا (قوله مختصة بالبعض) يعنى الناسى والنائم والمغمى عليه (قوله وفى بعض الاحيان) كيوم الشك (قوله ليست من النادر الخ) لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو أمر غالب وقد يشتبه عليه رأس الشهر وهو أمر معتاد وقد تطهر المرأة من الحيض ولا تشعر الا بعد انفجار الصبح وكذا الصبى قد يبلغ فى الليل ولا يعلم ذلك الا بعد الانتباه وكذا الكافر قد أسلم فى الليل ولا يعلم وجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذا ثبت المساواة بين التقديم والتأخير فى الحاجة واندفاع الحرج وجب الحاق التأخير بالتقديم كى لا يؤدى الى الحرج المدفوع بالنص (قال المصنف اعلم انه أقام الدليلين الخ) قيل الاقرب أن يجعل قوله ولان صيانة الوقت الخ وجها آخر لضرورة التأخير لا دليلا على صحة الصوم المنوى نهارا اذ القول بان وجه تلك الضرورة عين دليل الصحة فيتحد المآل مدفوع بان يكون حينئذ وجه ضرورة التأخير فى يوم الشك دليلا ثالثا لا ثانيا الصحة فلا معنى لقوله انه أقام الدليلين فتدبر (قوله لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم) اعترض عليه بان الثالث والرابع يقومان مقام الكل فى بعض المواضع

القسم وهو أن يكون الوقت معيارا للمؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أى ببعض النهار خلافا للشافعى فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أى من جنس صوم رمضان (المنذور فى وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر فى حقه وهو النفل لا فى حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع أى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت) أى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة فى الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة فى أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية فى أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى الاكثر

قيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى (قوله خلافا للشافعى رحمه الله) المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى أول النهار أيضا وانه يكون صائما من أول اليوم وينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الامام فى الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان فى تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر فى أمثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الاقسام فى الاربعة قلنا ليس من القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا فى أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فأجاب بان المشروع الاصلى فى غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض فى رمضان والنذر فى يوم النذر المعين

وأجيب بان ذلك بالنص ولا نص ههنا (قوله المختار من مذهبه الخ) رد على الشافعى رحمه الله على هذا المختار انه يخالف ما ذهب اليه فى الفرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نية وشيوع جميع الاجزاء لعدم التجزى صحة وفسادا وأما ما نقله المصنف عنه فلا يقتضى ذلك لوقوع الصوم حينئذ فى زمان هو مقرون بالنية لا يقال باب النفل واسع لانا نقول الاحتياج فى النفل الى وقوع النية فى أوله لعدم تعين الوقت له أكثر منه فى الفرض لتعين الوقت له (قوله لكن لا يتأدى بنية واجب آخر) الظاهر أن يكون المراد بالواجب الآخر قضاء رمضان مثلا أو صوما شرع فيه قصدا ثم نقض والا فلو تناول الصوم الواجب بالنذر لورد اشكال وهو ان ذلك أيضا حق الناذر لا حق الشارع فينبغى أن تجوز النية عنه (قوله ولا يؤثر فيما هو حق الشارع) اعترض عليه بان التعيين وان كان بفعله لكن باذن الشارع فى ذلك اياه حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغى أن يتعدى الى حق صاحب الشرع أيضا كما لو عينه بنفسه وأجيب بان اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد فلا يتعدى الى حقه (قوله لانا نقول الخ) قيل فيه تسليم ما ذكر فى السؤال من عدم شرطية الوقت فى القسم الثالث وليس كذلك لان الملاحظة فى المفهوم لا تقتضى الجزئية بل قد تكون بالشرطية فالحق ان الوقت فى القسم الثالث شرط أيضا غير ان

رعة وبنيه وان بطل غيره ليس بظلم وكذا الشافعى ذهب الى ذلك وهما امامان فى اللغة عالمان بها وأجيب بان ذلك يجوز أن يكون لان

وأما القسم الرابع) وهو الحج فيشبه الظرف لان أفعاله لا تستغرق أوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون نادرا حتى ان أتى به بعد العام الاول يكون أداء بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا

بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد لما كان الاتيان به في العمر أداء اجماعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره لان الحياة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي أن لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوت فظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في أن يبطل اختيار جهة التقصير والاثم) أي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل أن لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت فظهر أثر هذا التعيين في الاثم فقط أي ان أخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر أثر

والنفل في غير ذلك وأما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ماهو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من المؤقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط أن لا يفوته فان عاش أدى وكان أشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلاة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لانه لما تضيق به الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني أداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف رحمه الله بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز أداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما رحمهما الله الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند أبي يوسف والظرفية عند محمد (قوله احترازا عن الفوات) يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الموت لا انه أمر أصلي فاثر التعيين انما ظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا (قوله لكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من ان أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولان أفعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل

الوقت المعين شرط للمنذور المعين والوقت المطلق شرط للمطلق (قوله فات حكم أبو يوسف) اعلم انه يأثم عند أبي يوسف رحمه الله بالتأخير لكنه اذا أداه في عمره يرتفع الاثم وعند محمد رحمه الله لا يأثم بالتأخير الا اذا لم يؤد في عمره فحينئذ يأثم نص عليه الصدر الشهيد في مختلفه فان قيل فعلى هذا ترتفع فائدة الخلاف لانه اذا لم يؤد في السنة الاولى فلا يخلو اما أن يؤدي في عمره أو لا فان أدى لا يكون آثما عند الموت اجماعا وان لم يؤد يكون آثما اجماعا قلنا فائدة الخلاف انه اذا لم يؤد في السنة الاولى سقط عدالته عند أبي يوسف رحمه الله حتى ترتب عليه احكام الفساق في الشهادة والقضاء وغيرهما فقد نص في أكثر الفتاوى ان الذي أخر الفرض بلا عذر تبطل عدالته وعند محمد لا تسقط عدالته ورد على أبي يوسف رحمه الله ان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضيته في ست منها فكيف يقول بانه

التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل واحد

(واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولأن أفعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اتفاقا عليه فان هذا) أي التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيحجر عليه) أي اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهي كافية (على انه يصح باطلاق النية و) بلا نية (كمن أحرم عنه أصحابه وهو مغمى عليه

قلنا الحج يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه أما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر أن لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله لمن أحرم عنه أصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء

فيصح بفعل غيره بدلالة الامر) فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة *(فصل) هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور في أصول الامام فخر الاسلام ولما كان مهما نقلته من أصول الامام شمس الائمة (ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات

واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت أي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور في آخر أصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر أهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه أهل لادائها فكان أهلا لوجوب له وعليه وما لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شئ من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان أهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار

لا يجوز تأخيره عن العام الاول وانه يأثم به ويمكن أن يجاب بأن تأخيره عليه السلام لاشتغاله بأمر الحروب وتقوية الاسلام وربما يعلم باعلام الله تعالى انه يعيش الى أن يعلم الناس مناسكه فلا يقاس به عليه السلام غيره (قوله ليس كما ينبغي) قال الفاضل الشريف قيل بل ذكره كما ينبغي لانه تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهة بالمعيار وليس هو بمانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفيا للمانع (قوله وهو مذكور في آخر أصول فخر الاسلام) طعن في قول المصنف وهو غير مذكور الخ وقد يجاب عنه بان مراد المصنف عدم الذكر مفصلا كما في أصول شمس الائمة لا عدم الذكر مطلقا (قوله فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى) فان ما يثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز أن يكون أصلا لما اقتضاه لما سيأتي من ان السيد لو قال لعبده تزوج أربعا لا يثبت الحرية اقتضاء لان الحرية أصل لحل تزوج الاربع (قوله وقيل ان ترجمة الفصل الخ) أجيب عنه بان الامام الشافعي رحمه الله والعراقيين من الحنفية ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة ومأمورون بادائها فصح الترجمة بما ذكر غايته ان الخلاف فيه مبني على خلاف آخر وهو انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وبالجملة عدم صحة الصلاة عن الكافر وهو كافر لا يقتضي عدم وجوب الاداء عليه بان أسلم ثم يؤدي وعلى تقدير التسليم فالخطأ لازم على من يقول به لا على من ينقل قوله ويبحث فيه (قوله بل الترجمة الخ) قيل يرد عليه ما يرد

مركبة من أجزاء مختلفة والنية المقارنة ببعضها لا تكون مقارنة بالآخر بخلاف الصوم قال (فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي) أقول قيل بل ذكره كما ينبغي لانه تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبيهة بالمعيار وهو ليس بمانع فكان هذا منه بيانا للمقتضي ونفيا للمانع قال (وهو مذكور في أصول فخر الاسلام) أقول مناقشة في قول المصنف وهو غير مذكور في أصول الامام فخر الاسلام لكنه كانه أراد عدم الذكر مفصلا كما في أصول شمس الائمة قال (فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى) أقول فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز أن يكون أصلا لما اقتضاه على ما سيأتي ان السيد اذا قال لعبده تزوج أربعا لا يثبت الحرية بذلك لانها أصل لتزوج الاربع لان العبد لا يملك الثنتين لانه في الاحكام نصف الحر فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا الاعتاق لان الاصل لا يثبت باقتضاء الفرع اياه لانه ينافي الاصالة فكذا الايمان أصل للشرائع فلا يصلح لان يجعل شرطا باقتضاء الشرائع اياه

الوصف مشعر بالعلية والاصل عدم علة أخرى وهذا ليس باللغة وقد صح عن محمد بن الحسن والاخفش نفيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لو زعم زاعم الترجيح بان الشافعي ذو طبع سليم وفهم مستقيم وانه غزير العلم كثير الاتباع فهو معارض بمحمد بن الحسن بل هو أقدم زمانا منهما وأشد سليقة وأبلغ علما باعترافهما وقد ثبت تلمذهما له وفي المتقدم زمانا ما ليس في المتأخر من ادراك صحة الالسنة وسلامة اللغة ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين علم العربية

ووجدت الحاجة فيما بين زمانهم أو في آخره ثم ما زالت تشتد حتى صارت من المهمات وكان أبو عبيد وغيره من أئمة العربية يحتجون بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزالة فقال هي الشمس ثم قال كذا

هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وأما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ماوراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي أبو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف

على الاول فان من لا يخاطب بفروع الايمان كيف يخاطب بالتوصل اليها (قوله وقد يقال ان ترجمته الخ) فيه بحث لان ظاهر هذه الترجمة يشعر بان محلية البحث في المسئلة باقية على الخلاف وليس ذلك بالاجماع اذ لا خلاف في ان مثل الجنب والمحدث مأمور بالصلاة على ان هذا على تقدير صحته آيل الى ما ذكره المصنف فلا وجه لقبول هذا ورد ذاك (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة الخ) قيل من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الاداء كيف يقول بالمؤاخذة في الآخرة أجيب بان أصل الوجوب ثابت في حق الكافر اذ هو بالقدرة الممكنة التي تثبت بسلامة الاسباب والآلات فهو كمن لم يطالب بدينه حتى مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فيؤاخذ به في الآخرة فان قيل ما سبب مؤاخذة الكافر باصل الوجوب دون المسلم قلنا لا شك ان المؤاخذة في حكم الآخرة متعلقة بوجوب الاداء لكن الكافر جعل نفسه باختياره الكفر خارجا عن أهلية المطالبة فان الكفر من العوارض المكتسبة بخلاف المسلم فان الذي أوجب عليه الحق هو الذي أخرجه عن أهلية المطالبة فسقطت من جهة صاحب الحق فلا يؤاخذ به في الآخرة فليفهم هذا الفرق (قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء) قيل هذا انما يصح اذا ورد في حق الكافر أمر صريح بالعبادات وليس كذلك والا لما اختلف في كونهم مخاطبين بها وأجيب بانه يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه أمر معنوي وان كان في صور الاخبار فحقيقة الخلاف انهم هل يدخلون تحت هذه الاوامر أم لا (قوله ما يحتمل السقوط) كالصلاة والصوم فانهما يحتملان السقوط بعذر كالاكراه وأما الايمان فلا يحتمل السقوط

قال (وقد يقال ان ترجمته الخ) أقول فيه بحث وهو ان المتبادر من هذه العبارة ان الخطيئة متوجهة فان ذممت دفعت بالتكليف وليس كذلك لان الامام الشافعي والعراقيين من الحنفية كما ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة ومأمورون بادائها وخالفهم فيه سائر العلماء صلح الترجمة بما ذكرنا ثم ان يكون هذا الخلاف مبنيا على خلاف آخر قال المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرط شرعا خلافا لاصحاب الرأي وأبي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب كما يعذب بالايمان أو لا دهم يفعلون ذلك والاكثر على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة قال (متعلق بالعبادات خاصة الخ) أقول يدل عليه اعادة الجار في قوله بالعبادات قال (ومعناه انهم يؤاخذون الخ) أقول لما كان قول المصنف بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بعد قوله لا خلاف مشعرا بان المؤاخذة بترك الاداء في الدنيا متفق عليها كالمؤاخذة بترك الاعتقاد ولم يكن كذلك للاختلاف

قال محمد بن الحسن وعن أبي عبيد ما رأيت أعلم بكتاب الله من محمد بن الحسن وعن الشافعي ما رأيت أفصح من محمد بن الحسن واذا تكلم يتخيل لك ان القرآن أنزل بلغته وقال ما أعلم سمين الآن يكون محمد بن الحسن وكتب اليه

قل للذي لم ترعيني من رآه مثله

ومن كان من رآه قد رأى من قبله

العلم ينهى أهله ان يمنعوه أهله

لعله يبذله ● لاهله لعله

فهو جدير بان يقال وان صخرا لتأتم الهداة به

كانه علم في رأسه نار

فان قيل المثبت أولى من النافي لان الوجدان يدل على الوجود قطعا وعدمه لا يدل على الفقدان الا ظنا لعدم الاستقراء التام أجيب بان حاصل الاستدلال ان وقع التخصيص لفائدة ما فان حصل الظن بانها غير النفي عن المسكوت عنه فذاك والا حمل على النفي عن المسكوت ومفيد ذلك اللفظ المنقول عن الواضع أو عن أهل اللغة ان التخصيص بالوصف أو غيره وضع لذلك ولا معنى لذلك لاختلاف الفهم في ظهور فائدة أخرى وعدمه فكان التخصيص حينئذ وضعا للزيادة مؤديا الى الجهل والاستقراء انما يفيد وجود استعمال المخصص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في انتفاء الحكم عن

لقوله تعالى ما سلككم فى سقر الآية) اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فهم مخاطبون بها فى حق المؤاخذة فى الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وأما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمختلف فيه كما ذكرنا فى المتن وهو قوله (أما فى حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون فى وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فانهم ان أجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات) الحديث يفهم منه ان فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا فرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفى الحكم عند عدم الشرط فظاهر وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر فى فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له

فى انهم هل يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى أصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) أورد الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادة فى حق المؤاخذة فى الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة فى الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثانى بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة فى الآية لجواز أن يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصص له بالمرتدين (قوله وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة فى فرضية الصلاة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية (قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب)

أسلا فيخاطبون بادائه وقال قوم هم مكلفون بالنواهى لانهم أليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر (قوله فالآية تمسك الخ) العبارة فى عامة النسخ بالفاء ولا يخفى ان الظاهر الواو فليتأمل (قوله ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل) قيل قد نقله شمس الائمة عن أئمة التفسير وكفى به حجة (قوله كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين) الظاهر ان التمثيل لترك التكذيب لا لنفسه بقرينة قوله فى الجواب وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى الآيات المذكورة ففيه بحث لانهم كذبوا بقوله تعالى بعد هذه الآية انظر كيف كذبوا على أنفسهم (قوله أو يكون الاخبار عن المرتدين) فيكون معنى الآية لم نبق كائنين من المصلين (قوله وهو ممنوع فان العمومات الواردة فى فرضية الصلاة) مثلا واردة فى فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والا لم يقع خلاف وبالجملة الكلام فى ان تلك العمومات هل هى متناولة للكفار أم لا (قوله لا نفس الفرضية) فيه بحث وهو ان الفرضية اذا كانت ثابتة قبل

فى حق وجوب الاداء فى الدنيا بين التحرير مراد المصنف بقوله ومعناه الخ فان قيل قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء انما يصح اذا ورد فى حق الكفار أمر صريح بالعبادات وليس كذلك والا لما اختلف فى كونهم مخاطبين بها قلنا يكفى للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت مثلا فانه أمر معنى وان كان فى صورة الاخبار فحقيقة الخلاف انهم يدخلون تحت هذه الاوامر أم لا هكذا ينبغى أن يعلم هذا المقام والله الهادى الى نيل المرام قال (فالآية تمسك للقائلين بالوجوب الخ) أقول فان قيل لا وجه لتمسكهم بها على ذلك المطلوب ولا للجواب عنه بما ذكر لان الظاهر لم نك من جملة المؤمنين فانهم المصلون قلنا يعنيه قولهم ولم نك نطعم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين ولو كان مراده ذلك لقالوا كذلك قال (ولا يجب على الله تكذيبهم كما فى قوله تعالى الخ) أقول يرد عليه انه كانه لم يلاحظ تكذيبهم فى آخر الآية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على أنفسهم لا يقال هو مثال للتكذيب

المسكوت وانما النزاع فى انه مدلول اللفظ ومفاد النظم او لاصل أو العلم من خارج ولا شك ان الاستقراء لا يفيد كونه مدلول اللفظ ولهذا

وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا
وقد ذكر) أى الامام شمس الائمة (ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من

مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا أسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي) فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الاداء عندنا خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة

نفاه الثقات مع ظهور مواد الاستعمالات عندهم والمرادات فاستوى حال النفى والاثبات (قوله فجعلوا موجبات التخصيص الخ) فان قيل بل قد ذكر الواقف آخر ذكر هذه الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان الشرط أن لا يظهر للتخصيص فائدة أخرى قلنا جمهورهم حصروا موجبات التخصيص على الاربعة وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لما وقفوا على وهن الامر وضعف المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله واردة عليهم لا محالة ثم هل يصح هذه الزيادة والنظر يقيد انها غير صحيحة لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة أخرى وهى مجهولة للفريق أبدا ولا شئ من اللغة كذلك ضرورة (قوله لا يوجد بدون الخ) لان هذه الاوصاف الثلاثة ذاتية له وهو ظاهر فلا يرد ان الالفاظ

أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعنى الايمان وأيضا منقوض بالامر بالايمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع ألا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج أربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني

الشرط وهو الاجابة ينبغى أن يثبت الاعلام أيضا قبله لئلا يلزم تكليف الغافل فلا معنى لتعقيبه الاجابة وبالجملة عدم الاعلام على تقدير عدم الاجابة مستلزم عدم الفرضية لان اعلام الفرض فرض للنبي عليه السلام (قوله بتحصيل شرائطه فالثواب) فيه بحث لان الخطاب الذى هو سبب وجوب الاداء انما يتوجه عليهم حينئذ عند عدم امكان وقوع الاداء لما عرفت من ان الاداء اذا لم يتصل بجزء من الوقت انتقل من السببية الى الجزء الاخير الذى يتضيق عن الاداء خلافا لزفر وهم حينئذ ليسوا بقادرين على تحصيل شرائطه فكيف يقال انه يثاب ان حصل الشرائط ومعلوم انه لا وجه للفرض المحض والجواب انه اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت يطالب بالاداء اجماعا حتى لو أخر عنه يأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زفر الى ما بعده من الاجزاء اذ لو انتقلت والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق ونحن نقول بالانتقال لان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة فيلزم القضاء لا الاداء فلا يؤدى الى ما ذكر (قوله وأيضا منقوض بالايمان) قال الفاضل الشريف أجيب عن هذا النقض بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان واذا جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلا لنيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر أهلا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر (قوله فكيف يثبت شرطا) أى كيف يثبت وجوبه شرطا ليطابق قوله في الجواب بل يثبت وجوب الايمان (قوله لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع) قال الفاضل الشريف فيكون ثبوت الوجوب بالعبادة بالاقتضاء ولا يخفى ان هذا لا ينفى الاقتضاء بل الحق أن يقال يثبت الوجوب بالعبادة والاقتضاء ولا فساد ثم لو لم تكن العبادة لزم المحذور انتهى ويمكن أن يقال معنى

لان قوله الا فى ترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى الآيات المذكورة ينافى ذلك قال (وأيضا منقوض بالامر بالايمان الخ) أقول رد هذا بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلا للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر أهلا للثواب بمجرد حصول العبادات ما لم يترك الكفر قال (قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان الخ) أقول فان قيل الجواب لا يطابق السؤال لان رأس الطاعات وأساس العبادات المذكور فى السؤال انما هو نفس الايمان ووجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع الضمير الى الايمان والمذكور فى الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا اذا كان الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكما لا يثبت نفسه فى ضمن الطاعات فكذا لا يثبت وجوبه فى ضمن وجوبها ومعنى قوله فكيف يثبت شرطا الخ فكيف يثبت وجوبه شرطا وتبعا لوجوب الفرع قال (لانه يثبت فى ضمن الامر بالفروع) أقول يعنى ان وجوب الايمان يثبت ابتداء باوامر مستقلة وبعد ذلك يفهم فى ضمن الامر بالفروع ولا يلزم منه ثبوته به للفرق الظاهر بين ثبوت شئ باللفظ وبين افهامه منه فتدبر فان من غفل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان

وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أى على الخطاب (فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا أسلم فى الوقت وجب ابتداء
وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوا الخلاف على ان الشرائع

ابست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون بالايمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة فى الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله (لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله (ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا أسلم فى الوقت يجب لا محالة) أى فاذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من

للفريق الاول بمعنى ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادات وأما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب فى حق وجوب الاداء فى الدنيا أولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعى رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية) هو عند الشافعى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهى مسئلة حمل المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمه الله بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا فى السيآت ونذر

كلام الشارح لانه يثبت فى ضمن الامر بالفروع فقط بل يثبت استقلالا أيضا فيؤول جواب الشارح الى ما قاله الشريف (قوله بل لتحقيق معنى العقوبة) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان استحقاقهم العقاب بترك الاداء أقوى وأبلغ من اخراجهم عن أهلية الثواب وتمثيل المصنف بالمريض سقيم لان أسوأ حال المريض أن يموت فترك المداواة فى حقه تغليظ ليس فوقه شئ وأما الكافر فلا تناهى لمراتب عذابه (قوله وأما الجواب) قال الفاضل الشريف هذا الجواب ليس بصحيح اذ ليس المراد بالواجب الا ما يؤاخذ على تركه فالمؤاخذة ملزوم الوجوب وقوله فى الجواب الثانى بل هو عين النزاع يتأدى على فساد هذا الجواب بل الجواب هو الثانى انتهى وقوله فى الجواب الثانى بناء على ان العبادة فى قوله أولا نسلم أو العاطفة فحينئذ يكون مآل هذا الجواب منع بطلان التالى كما ان مآل الجواب الاول منع الملازمة ووقع فى بعض النسخ بدل أو اذا التعليلية ولا يخفى ما فيه من الركاكة لان أول الكلام صريح فى منع الاستلزام والتعليل المذكور لا يصح تعليلا له (قوله اولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة) قيل لا وجه لهذا المنع لدلالة ظاهر الآية الكريمة على ذلك وبهذا يندفع الحصر المستفاد من قوله وانما المؤاخذة على انه مخالف لقوله سابقا والآية الكريمة تمسك للقائلين بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا (قوله لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى) أى أداء المصلى للصلاة مثلا انما هو لاجل أن يسقط عنه تعلق الخطاب فلا يكون سقوطه منافيا لصحة الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء فى الصلاة المذكورة (قوله بل هو لتحقيق ان الخلاف الخ) فيه نظر لان هذا التحقيق لا يتوقف على ما ذكره عندنا فكان الاولى عدم ذكره لايهامه تحقيق الخلاف فيما ذكر جريا على العادة فى مثله (قول المصنف وقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع) هذا انما يرد اذا كان مراد القائل وهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير (قوله لانا نقول هذا فى السيآت) قيل هذا الجواب غير مرضى لان

هذا لا ينفى الاقتضاء بل الحق أن يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم تكن العبارة لزم المحذور وقال (واما الجواب عن تمسكهم الاول) أقول فيه بحث لان المؤاخذة تستلزم فى حق وجوب الاداء فى الدنيا (قوله اولا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة) مكابرة لدلالة صريح الآية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه وقوله انما المؤاخذة الخ غير صحيح أما أولا فان الحصر المستفاد من انما مخالف لقوله سابقا

موضوعة للشئ من حيث هو لا للاعيان الخارجية فالجسم يتناول الموجود فى الخارج والذهن ويجوز أن تكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجى فوصفه بها المقتضى بعض وافادة ان المسكوت أى الموجود فى الذهن غير متحيز وهو صحيح لان التحيز من لوازم الوجود الخارجى كما ان الكلية من لوازم الوجود

الايمان فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع) ثم لما أبطل الاستدلالات المذكورة بقال (والاستدلال الصحيح على مذهبنا ان
من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يجب عليه) فعلم ان الردة تبطل وجوب أداء العبادات

الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيهما اشتراكا لفظيا أو معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما أن يكون نهيا عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما اما أن يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على ان القبح لعينه أو لغيره والمقصود بيان حكم المطلق وقسم الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد

القضاء سقط عن المرتد بهذه الآية والقضاء نفسه ليس بنية وان كان في تأخير الاداء عن الوقت اثم فالجواب الصحيح انه ليس مما سلف لان الشهر باق والصوم ممكن فليس سقوطه عنه الا بارتفاع الوجوب عنه بالردة فاذا رفع الكفر الطارئ ما وجب عليه قبله فلان يرفع وجوب أداء ما لم يجب عليه أولى (قوله وقد يقال ان النذر الخ) قيل والجواب ان الباطل من حيث هو عمل مقرر ثوابه فيه الخير والتكلم به فلا يلزم منه سقوط المنذور عنه وأيضا احباط الردة النذر من حيث هو عمل مقرر لما فاتها العمل فكيف يتوجه الخطاب به معها وتوضيحه ان الآية لما دلت على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم دلت على عدم الخطاب بسائر الشرائع اذ لا قائل بالفصل وبذلك يجاب عنه انه لا يلزم من عدم الخطاب بالردة عدمه بالكفر الاصلي ويمكن أن يجاب بمنع دلالة الآية الكريمة أعني قوله تعالى فقد حبط عمله على عدم المخاطبة بايجاب النذر بل على المخاطبة باحباطه (قوله هو قول القائل) يحتمل أن يكون القول على المعنى المصدري وان يكون بمعنى المقول كما سبق في الامر وهذه المعاني هي المعاني الاصطلاحية للنهي وأما معناه اللغوي فهو المنع ومنه النهية للعقل (قوله أو طلب كف الخ) اشارة الى ان المطلوب بالنهي هو طلب الكف عن الفعل لا عدم الفعل لانه مستمر من الازل فلا يكون مقدورا للمخاطب فكيف يتصور طلبه منه وقيل بل هو عدم الفعل كما هو الظاهر والعدم وان لم يكن مقدورا باعتبار تحصيله مقدور باعتبار ابقائه على ما كان بان لا يشتغل بالفعل وباعتبار ازالته عما كان عليه بان يشتغل به وبزل استمرار عدمه ثم المراد من الكف في تعريف النهي الكف الصيغي فلا يرد كف عن الزنا منعا وقد سبق التفصيل في باب الامر فليستنبط منه حال النهي (قوله عما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه) قال في فصول البدائع الحسيات هي ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق اللغوي عليه على انه حقيقة والشرعيات ما زيد في حقيقته واركانه أشياء شرعا كانت غير معتبرة لغة وبه

والآية تمسك القائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا وأما ثانيا فلان صرف المؤاخذة اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كامر ولعل المصنف انما لم يتعرض لجوابه لضعوبته وقدوقع في بعض النسخ اذ لا نسلم بحرف العطف حتى اعترض بعضهم بناء على انه جواب آخر وهو سهو ووقع في بعضها أو لا ثم المؤاخذة وهو تصحيف قال (المصنف فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع) أقول يرد عليه ان المنع انما يتوجه اذا كان مراد القائل وهم مخاطبون بالايمان فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا سواء كان عبادة أو عقوبة أو معاملة وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غيرها قال شمس الائمة وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فلا يخاطبون باداء الشرائع التي تبنى على الايمان ما لم يكونوا يؤمنون قال

*(فصل * والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري أثراله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي

الذهني (قوله وكالمدح أو الذم) لا يقال مرادهم من التخصيص بالوصف نفي شيوعه وتقابل اشتراكه أي قصر العام على البعض بالصفة لا بمجرد ذكر الصفة لموصوف فلا يرد عليهم ما يكون لمدح أو ذم أو تأكيد أو قصد عموم لانا نقول نصهم مقالاتهم

في هذا المبحث يدل على ذلك لانهم استدلوا عليه بلزوم الترجيح بلا مرجح في التخصيص بالذكر على معنى مخصوصا
ان تخصيص هذه الصفة بالذكر دون غيرها من الصفات أو تخصيصها بالذكر دون تركه ترجيح بلا مرجح ومن المعلوم ان انتفاء قصر

(فيقتضى القبح لعينه اتفاقا الا بدليل أن النهى لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعى هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا) اعلم ان النهى يقتضى القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشئ لقبحه لا ان النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه لان الاصل أن يكون عين المنهى عنه قبيحا الا غيره وقبح عين المنهى عنه اما لقبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبح لبعض أجزائه داخل فى القبح لعينه فاذا كان الاصل أن يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا ان دل الدليل على ان النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهى عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى هو كالاول أى يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على أن النهى للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما أورد الشرعيات نظير بين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعى بين العبادات والمعاملات (هو يقول لا صحة لها) أى للشرعيات (شرعا الا ان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية) اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعى فى أمرين أولهما ان النهى عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته أن يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجدت

مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك فى الحسيات أيضا وصف كون الزنا أو الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والا فحسى (قوله فيقتضى القبح لعينه) أشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله تعالى عنه لان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه أى لذاته أو لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا فانما المنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعى رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام أم لا والحاصل ان الشارع وضع بعض أفعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على أنه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند أبى حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعى رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعى رحمه الله حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند أبى حنيفة

يتضح الفرق بين مثل القتل والصلاة (قوله أى لذاته أو لجزئه) فى هذا التفسير بحث يستفاد مما ذكره القاآنى حيث قال واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبيح لعينه ان ذلك الفعل قبيح من حيث ذاته لما عرفت ان حسن الفعل وقبحه لجهات يقع عليها بل المراد منه ان عين الفعل الذى أضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك بمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة فان قلت لما لم يتعذر المعنى المقبح من حيث هو مقبح عن الفعل أعطى حكم الذات فقيل للقبح الناشئ منه قبح ذاتى قلت لو سلم صحته فحينئذ لا يحتاج الى قوله أو لجزئه (قوله بمنزلة القبيح لعينه) فى انه لا يترتب عليه الاحكام وهذا فى الحسيات بخلاف النهى فى الشرعيات فان القبح فيها اذا كان لوصف لازم لا يلحق بالقبيح لعينه بل يترتب عليه الاحكام وأما القبيح لمجاور فيترتب عليه الاحكام فيهما لكنه حرام فى الاولى مكروه فى الثانية (قوله ينافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى) لا يخفى ان التنافى انما هو بين القبح والوضع الشرعى للحسن لا مطلقا فكأنه أراد ذلك أو بنى الكلام على ان

القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه
ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول ويجىء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن يدلان على
مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا (قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب
بفعله والنهي عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد أورد الخصم عليهم
ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب أن يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه اما بحسب المعنى
الشرعي أو اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو أوجب يكون

رحمه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه (قوله قلنا حقيقة النهي)
أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه
السلام نهى عن صوم يوم النحر انما نهاهما يتكون أو عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال
للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم
عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين أن يقدم على الفعل فيعاقب وبين أن يكف عن الفعل فيثاب
بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل
الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في
المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على أصل الوضع
من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام
اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى

الوضع الشرعي حكم مقصود يستلزم الحسن (قوله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل) فيه بحث اذ يلزم
على تقدير انتفاء الفساد بالوصف تحقق الصحة بحسبه حيث لا واسطة فيكون الفعل المذكور صحيحا باصله
ووصفه فلا معنى للنهي مع ان الكلام في الفعل الشرعي المنهي عنه فالصواب أن يقال لكن يفسد
بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه وهو الموافق لقول المصنف وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه فليتأمل (قوله متصور الوجود) أي
وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل ولهذا
قال بحيث اذا أقدم عليه لوجد (قوله فبقي على أصل الوضع من المعاني اللغوية) قال الفاضل الشريف
فعلى هذا يلزم أن لا يجوز نكاح مزنية الاب نظرا الى ان النهي محمول على المعاني اللغوية وهو خلاف
مذهبكم انتهى يعني ان النكاح في اللغة الوطء والامام الغزالي من الشافعية فيلزم أن لا يجوز الخ ويرد
أيضا على الغزالي انه لو أمسك حمية أو عدم اشتهاء أو عدم طعام لا يكون مرتكبا المنهي عنه بالاتيان مع

(وتحقيقه ان المنهي عنه يجب أن يكون متصور الوجود) أقول فان قيل ان أريد بوجوب التصور
وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز أن يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان
أريد وجوبه بعده فممنوع لا بد له من دليل قلنا المراد وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعتبر
في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل ولهذا قال بحيث لو أقدم عليه لوجد الخ قال (فبقي على
أصل الوضع من المعاني اللغوية) أقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة الوطء والامام الغزالي من

النهي عن الحسيات ولا
نزاع فيه فتعين الاول)
تحقيقه انه اذا نهي عن
بيع درهم بدرهمين
فهنا أمران أحدهما أمر
لغوي من غير المعنى
الشرعي الذي ذكرناه
وهو قولهما بعت
واشتريت وهذا أمر
حسي والثاني هذا القول
مع المعنى الشرعي المذكور
وهذا هو البيع الشرعي
فان كان النهي عن الامر
الاول يكون النهي عن
الحسيات وحينئذ كانت
المفسدة التي نهي لاجلها
في نفس هذا القول من
حيث هو القول فلا نزاع
في كونه باطلا لكن الواقع
ليس هذا القسم لان
المفسدة ليست في نفس
هذا القول وهو بعت
هذا الدرهم بدرهمين
وان كانت المفسدة في غير
هذا القول الحسي لا يكون
هذا القول قبيحا لعينه
كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح امكان
لذاته أو لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح أمرا خارجيا وأيضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ
على الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي
فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا
الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح
له واذا كان المعنى الشرعي مقدورا يصح أن يكون منهيا عنه ثم بتبعه هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو

المنهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره الطلاق فى حالة الحيض

العام لا يوجب ذلك واشتراطهم أن لا يكون الوصف خارجا مخرج العادة أو لسؤال أو حادثة يدل على ان

امكان المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلاة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد فى البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فصح النهى بناء عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك مع النية فى النهار واما صيرورته عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون

تحقق الامساك اللغوى فعلم ان المنهى عنه هو الامساك الشرعى كما ذكره الشارح وأما ما يقال لو كان المنهى عنه المعنى اللغوى فلا نهى اذن عن الصوم الشرعى فيبقى ثابتا فليس بشئ لان الشرعى يستلزم اللغوى والنهى عن اللازم يستلزم النهى عن الملزوم (قوله وهو القطع الخ) قيل وأيضا الظاهر كل فعل منهى عنه انما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه حسا أو عقلا أو شرعا (قوله عما سماه الشرع صوما وصلاة) قال الفاضل الشريف يرد عليه ان النهى عن الشرعيات يقتضى المشروعية فينبغى أن تكون الصلاة مشروعة للحائض فى هذه الايام ولم يقل به أحد وقد يجاب عنه بأن ذلك الاقتضاء فيما اذا لم يدل دليل على ان النهى عن الفعل الشرعى لقبحه لعينه أو لغيره والصلاة فى حالة الحيض ليست كذلك بل مما دل الدليل على ان قبحها لعينها لان اشتراط الطهارة عن الحيض وغيره فى الصلاة مثلا ثبت بنص على وفاق القياس (قوله وذكر صاحب القواطع) هو ابو المظفر السمعانى من أصحاب الشافعى وحاصل ما ذكره ان النهى راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا ولا يحتاج الى امكانه الشرعى كما ادعاه الحنفية (قوله واعترض عليه الخ) حاصل الاعتراض أنا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه مسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم مثلا اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة فكان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة والنهى ورد عن مطلق الصوم

الشافعية فيلزم أن لا يجوز نكاح قريبة الاب وهو خلاف مذهبه قال (وجوابه ظاهر الخ) أقول هذا الجواب يدفع قول الامام الغزالى لكنه يقتضى كون الصلاة مشروعة للحائض فى هذه الايام عندنا لانها من الافعال الشرعية كذا قيل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء انما يتم اذا لم يوجد ما يفيد عدم المشروعية أصلا وعندها ههنا عدم الشرط وهو الطهارة كما انه فى بيع المضامين والملاقيح عدم الركن قال (وجوابه ظاهر الخ) أقول الاحسن فى الجواب أن يقال ان كل فعل نهى عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والفعل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة عقله للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه عقلا فظهر ان الفعل الشرعى اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا فى المستقبل عد عبثا فوجب أن يكون متصورا لوجود فى المستقبل لئلا يعد عبثا قال (وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل الخ) أقول حاصله ان النهى راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا قال (واعترض عليه الخ) أقول يعنى لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعى حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر فى الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة ألا يرى ان الامساك فى الليل لا يسمى صوما حقيقة وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه وان كان كذلك كان صرف النهى اليه مجازا لا حقيقة

المراد ليس هو القصر على ان عدم القصر فيما جاء للمدح والذم بنوع عناية انه لا يكون مقصودا (قوله أمس الدابر) فى كتب اللغة انه معرفة مبنى على الكسر فلذا صح توصيفه بالمعرفة (قوله وما من دابة فى الارض الا على الله) قال بعض الفضلاء فى أكثر نسخ التوضيح آية سورة هود عليه السلام وتمامها وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين وأورد فى التلويح آية سورة الانعام وهى قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم وقال فى الكشاف معنى زيادة فى الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط فى جميع الارضين السبع وما من طائر قط فى جو السماء من جميع ما يطير الا أمم أمثالكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها يعنى ان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم لكن يجوز أن يراد دواب أرض واحدة وطيور جو واحد فيكون استغراقا عرفيا واذا شفع بذكر وصف نسبة الى جميع دواب أى أرض كانت وطيور أى جو كانت على السواء فهو يفيد زيادة التعميم والاحاطة (قوله ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة) قيل

عليه هذا بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لاسيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق
لا يحتمل الخصوص أصلا بإجماع أهل العربية وقول صاحب المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود
من لفظ دابة ولفظ طائر
انما هو الى الجنسين والى
تقريرهما ورد بان مراد
المصنف ليس هو دابة
مخصوصة شخصية بل
دابة مخصوصة نوعية
كالفرس والحمار وهو
ظاهر وعين مفاد المفتاح
والقول بان معنى قوله ان
اسم الجنس حامل لمعنى
الجنسية والوحدة فاذا
شفع بما هو من خواص
الجنس دون الفرد دل
على ان القصد به انما هو
الى الجنس دون الفرد مع
كونه مبنيا على مذهب
مرجوح هو ان اسم
الجنس موضوع للفرد
المنتشر يرد عليه ان
كون النكرة مع من انما
فى الاستغراق ينافى ارادة
الواحد والفرد فان قيل
هو ينافى الجنس أيضا
قلت لا ينافى الجنس الذى
يفيد مفاد الاستغراق
كما فيما نحن فيه وجملة
الحمدلة وقد ذهب القاضى
أبو زيد الدبوسى وفخر
الاسلام وصاحب
الكشاف وغيرهم من
أعيان الحنفية انه لو
أمكن كل من الاستغراق
والجنس تعين الجنس وقد
بين فى محله انه هو الحقيقة
(قوله ألف فائدة يعجز عن
دركها الافهام الخ) اشارة الى ان وجود فوائد فى كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث عن
أحواله قطعى مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم ظنى يكفى فيه ظن عدم فائدة أخرى بعد الاستقراء والفحص

اذا

اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية فى الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما ان النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير الشرعى أى المعتبر فى الشرع لان الشرعى المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهى عنه فى صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثانى انه ممتنع بهذا المعنى وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله

فيحمل على حقيقته الا بدليل (قوله وجوابه ان لا حقيقة الخ) حاصل الجواب ان اعتبار الشرع لا مدخل له فى حقيقة الفعل الشرعى كما زعمه المعترض نعم له مدخل فى كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعى مثلا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية (قوله وحاصل الاستدلال) أى حاصل استدلال الحنفية (قوله والجواب عن الاول الخ) حاصله بيان اختلال نظم الدليل بانه أخذ فى بيان الملازمة الشرعى المعتبر وفى نفى اللازم الشرعى من غير قيد الاعتبار فاوهم ان الشرعى هو المعتبر شرعا فبين المجيب ان ليس كذلك بل الشرعى أعم من المعتبر شرعا وحينئذ ان أريد انه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا أصلا فالملازمة ممنوعة لان الشرعى أعم من الصحيح وان أريد انه لم يكن شرعيا معتبرا فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر قال فى فصول البدائع والجواب عنه يغنى عن الجواب الاول الذى أورده هناك فى صورة الرد على أصل الاستدلال ان الكلام فى النهى عن الشرعى فان كان مجرد الصورة كان هو المعتبر فى الثواب باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك لان الصورة بدون الشرائط كصورة الصلاة بدون النية والاستقبال وغيرهما والبيع بدون المال عبث وذلك لان مقصد النهى فى الاتيان بالمجموع لا بمجرد الصورة والا لكان كل أحد مثابا بترك صور المناهى اللامتناهية وان لم تنعقد أسبابها وشرائطها بل ولم يخطر بالبال شئ منها وليس كذلك اجماعا ولا يلزم الاثم بسجدة بدون الطهارة لانها حسنة وتسمية الباطلة بالصلاة مجازية وكذا النهى عن النفى فى دعى الصلاة ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم انتهى (قوله ليس معناه المعتبر شرعا) قيل والا لزم أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة داخلا فى مفهوم الصلاة لان الصلاة المعتبرة هى المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط الصلاة لا أركانها ويدفع اللزوم بان المعتبر هو القيد لا المجموع (قوله وعن الثانى) قال الفاضل الشريف أجيب عنه بان هذا ينفى الاختيار ويعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهى لا يكون وجوده فى المستقبل متصورا شرعيا اذ تصور الشرعى لا يكون الا بمشروعيته واذا انتفت مشروعيته امتنع وجوده

والنهى ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته الا بدليل قال (وجوابه) أقول أى جواب الاعتراض ان المعترض جعل اعتبار الشرع داخلا فى حقيقة النقل الشرعى حتى قال ان الفعل المخصوص بدون الشرع لا يسمى صوما فاجاب الضرير بان اعتبار الشرع لا يدخل فى حقيقة الفعل الشرعى وان كان له مدخل فى كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعى مثلا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية قال (والجواب عن الاول الخ) أقول فى كل من الجوابين بحث أما فى الاول فلان معنى الشرعى هو المعتبر شرعا بان يوجد أركانه وشرائطه الشرعيان وهو لا ينافى كونه منهيا عنه لما سيأتى ان

(ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول جهته لاباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن أن يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا أي لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث

(قوله مع انه يحتمل أن يخرج مخرج العادة الخ) قيل عليه ليس هذا على ماينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في الحجور ولو كانت الفتيات أي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك اصح ماذكره وورد بان غلبة اتصاف المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصود كاف في الخروج مخرج العادة ألا ترى انهم قالوا ان قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما الآية وقوله عليه السلام أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها لادلالة للتخصيص فيهما على المفهوم لان الباعث عليه هو العادة وان الخلع لايجري غالبا الا عند الشقاق والمرأة لاتنكح نفسها الا عند اباء الولي فلجواز أن يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا بنفي الحكم عما عداه ولاشك ان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التي يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية

ذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل (قوله ولان النهي) جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان أريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب

الشرعي لامحالة فيبطل الاختيار وسقط الابتلاء فعاد على موضعه بالبعض لان النهي ابتلاء كالامر والجب انه قرر الدليل فيما سبق على وجه لا يصح عنه الجواب بما أجاب فكانه غفل عنها وعما نقل وقد يجاب أيضا عن استدلالهم الثاني بانه منقوض بمثل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فانه لا يدل على الصحة اجماعا وكذا قوله دعي الصلاة أيام اقرائك ويدفع بان النهي فيهما مجاز عن النفي كما مر نقلا من فصول البدائع (قوله لا استدلال) قيل يجوز أن يكون استدلالا وتوجيهه ان الامر الشرعي قبل ورود النهي كان جائز الفعل ومثبتا للحكم والنهي ورد للمنع عن الفعل لا للاختيار لعدم اثباته بحكم فصار معصية ونفى اثباته بحكم على ماكان الا بدليل يدل على انه لا يثبت الحكم وأنت خبير بان هذا انما يدل على ان النهي لا ينفي الصحة لا انه يقتضيها وهو المذكور في كلام الشارح (قوله لانه لا يقول بالقبح لذاته) قيل لا يريد المصنف بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما أراده الحنفية بل يريد ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا عند الخصم أشبه القبيح لذاته فجاز اطلاق القبيح لذاته عليه على سبيل التشبيه والمجاز على ان عدم قول الخصم بالقبح لا يضر بعد حصول الزامه في بحث الحسن والقبح (قوله بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي) هذا بناء على ان الشافعي أشعري المذهب وقال الفاضل الشريف ليس هذا مذهب الشافعي كيف وقد سبق آنفا في بيان أدلة قوله ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهي عنه اقتضاء انتهى قيل وللشافعي أن يقول معنى الاقتضاء الاستلزام والايجاب لا المعنى المصطلح حتى يلزم تقدم المقتضى وأما قوله فيما سبق أشار بلفظ الاقتضاء الى تقدم القبح فبحسب اقتضاء كلام المصنف لابحسب ارتضائه (قوله وحاصل الكلام الخ) أي حاصل

الدليل اذا دل على ان النهي لقبح الوصف اللازم ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشئ باصله وان فسد باعتبار آخر فاذا قيل صلاة صحيحة يراد انها خالية عن الفساد والبطلان صرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل صلاة غير صحيحة يراد ما يتناول الفساد واذا قيل صلاة الجنب والحائض باطلة يراد ما لاصحة لا لاصله ولا لوصفه لانتفاء شرطه وأما في الثاني فلانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقصودا في المستقبل وقد عرفت أن الفعل الشرعي اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهي عنه عبثا قال (لانه لا يقول بالقبح لذاته الخ) أقول فيه بحث لان المصنف لا يريد بالقبح لذاته عند نقل كلام الخصم ما أراده الحنفية كيف وقد قال في مباحث الحسن والقبح فالحسن عند الاشعري ما أمر به والقبح ما نهي عنه ثم قال فعند الاشعري لا يثبتان بالامر والنهي لا انهما لبيان الذات الفعل أو لصفة له بل يريد ان المنهي عنه لما لم يفد حكما شرعيا عند الخصم أشبه القبيح لذاته فجاز اطلاق القبيح لذاته عليه على سبيل التشبيه والمجاز وكذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه أيضا مناف لما تقرر سابقا بل يريد انه مستلزم له وموجب وهذا هو الذي قصده بقوله أحدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضي القبح لعينه عنده ولهذا قال بعده وفائدته أن يكون التصرف باطلا قال (وحاصل الكلام الخ) أقول يعني حاصل كلام الخصم الترديد بانكم ان أردتم بالصحة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان أردتم الثاني أعني استحقاق الثواب وسقوط القضاء الخ فلا يدل عليه ماذكر وأنت خبير بانه لا طائل

(فيثبت على الوجه الذى ادعيناه) وهو القبح لغيره (والبعض جعلوا ذلك فى المعاملات لما قلنا لا فى العبادات أصلا فلا تصح الصلاة فى الارض المغصوبة) اعلم ان أبا الحسين البصرى أخذ فى المعاملات مذهبنا على التفصيل الذى يأتى اما فى العبادات فمذهبه ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب القبح فى المجاور كالصلاة فى الارض المغصوبة فانها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والمنهى عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلى اما أن يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الاول فمحال لانه اما يحسب عينه فيوجب أن يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه

وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشئ مما ذكرتم على ان النهى يقتضى أن يكون المنهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذى ادعيناه) يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض جعلوا) ذهب المتكلمون والجبائى وأبو هاشم وأحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلاة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى أبو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها يعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز أن يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه ان أريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذ المأتى به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان أريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به وقوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا

كلام الخصم الترديد وقد يجاب باختيار الشق الثانى سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كما فى الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وأما ما عداه فلا خفاء فى دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التى ترك فيها واجب سقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب وأما موافقة أمر الشرع فلانها تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب وأما ترتب الآثار عليه كالملك فلظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة (قوله فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا) فان قلت يلزم على هذا أن لا يصح النهى فى الافعال الحسية لاقتضائه القبح لعينه كما صرح به المصنف فى أول الفصل فيلزم المحذور المذكور قلت القبح لعينه فى الحسيات لا يجعل الوجود الحسى حتى يكون النهى عبثا بخلاف النهى عن الشرعيات على ما زعمه الشافعى من ان النهى قبيح والمنهى عنه منسوخ (قوله فى الدار المغصوبة) ذكر فى الكشف ان الصلاة فيها حرام وكذا فى الاوقات المكروهة والمواطن السبعة وهى ما فى رواية ابن عمر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى فى سبعة مواطن المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفى الحمام وفى معاطن الابل وفوق ظهر بيت الله كذا فى المصابيح (قوله الا انه قال يسقط الطلب عندها) اذ قد يسقط الطلب عند فعل هو معصية كمن شرب مجنونا حتى جن سقط عنه الفرض (قوله وأما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض الخ) فيه بحث وهو ان الصلاة حركة وسكون والشغل جزء منهما وجزء الجزء جزء والنهى لجزئه يبطل فيلزم أن تبطل الصلاة فى الارض المغصوبة كما ذكره المتكلمون ويمكن أن يجاب بان المعتبر فى حرمة

بحث هذا الحاصل لا نختار الشق الثانى سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كما فى الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلاة بالرياء فانها صحيحة مع عدم الثواب فيه وأما ما عداه فلا خفاء فى دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التى ترك واجب يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل الاثم بترك الواجب وأما موافقة أمر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا تجب الاعادة بترك الواجب وأما ترتب الآثار عليه كالملك فلظهور ترتب الملك

قال

بذلك (قوله بناء على ان التخصيص) فان قوله فى أرض يحتمل أن يكون صفة لقوله وان يكون ظرف لقوله منه لما بقوله نعلم فيكون

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه فيلزم التسلسل فيكون باطلا فلا بد في الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع أجزائه حسنا أي لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي فنقول في جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا بأصله لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد (فعلى هذا الاصل) وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية بأصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه (ان لم يدل الدليل) على ان النهي للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده ويصح بأصله عندنا وان دل الدليل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا أي يصح بأصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب أن يجري على أصله الاول الا عند الضرورة والضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت النداء أما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في أن لا يجري النهي على أصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم وأما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب ان يكون وجوده وصحته شرعا فيجري على أصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه أو لجزئه أما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء أولى من

قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) أي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية لامر موجود أتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز أن يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزأين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجميع أجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها أمرا مطلقا أي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته (قوله وعنده) أي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضا أو عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن أسبابية الثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم

الصلاة شغل مالا فساد فيه والا فسد كل صلاة بل في تعيينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان وفساده أيضا لا من حيث تعيينه المكان بل من حيث اتصافه بالتعدي ودائما ينفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان يلحقه اذن مالكه أو ينتقل ملكه الى المصلي أو الى بيت المال ولا يجيء مثله في الصلاة في الوقت المكروه لان نقصانه للسببية (قوله ولا تخطه في هذا المكان) قال الفاضل الشريف الاولى أن يقول ولا تسكن في هذا المقام ليوافق مطلوبه انتهى يعني ان مطلوبه بيان اختلاف الجهة (قوله لان ذلك الخ) قيل والحق في الجواب أن يقول وان كان داخلا فقبح الكل بهذا الجزء الداخل وقد فرضنا ان ذلك الجزء هذا خلف وأما جواب الشارح ففيه تسليم أن يكون القبح بجزء وأن لا يكون له وأنت خبير بان ما ذكره الشارح من قبيل ارخاء العنان (قوله لانه يقتضي الحسن لذاته) لما سبق من المصنف تحقيقه في قوله والامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فلا اتجاه لما قيل ان الامر لا يقتضي الا الحسن

على البيوع الفاسدة

رجع البطلان بالوصف الخارجى واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهى على أصله وهو أن يكون المنهى عنه موجودا شرعا أى صحيحا (وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية) هذه أمثلة لما يصح باصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا

مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد كما أوردوا منه قوله ولا تقتلوا أولادكم خشية املاق (قوله لا بالمعنى الثانى) وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف ان اتحد السبب فالحكم ينتفى بانتفائه وان ظهر سبب آخر فانتفاء هذا لا يدل على المفهوم والا فلا دليل لثبوته أصلا فيبقى على العدم الاصلى وهو المطلوب والمراد من الترتب التعليق فى الحكم بشئ من أدوات الشرط الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى وان كان السببية فى الواقع بالعكس أولا فلا يرد ان الترتب لا يكون بدون التوقف (قوله اعتبر المشروط دون الخ) وعلل ذلك بان الحكم فى القضية الشرطية عند أهل العربية هو فى الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية فيكون التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما مرعيا بالنظم منطوقا ومفهوما والشرط تخصيصا وقصر العموم لتقادير على بعضها قال السيد الشريف هذا ظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف

قصد

بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء فى ان الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله فى الصلاة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما فما وجهه (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع أو المعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام (قوله والربا) أى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة أو ما خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة (قوله وصوم الايام المنهية) أعنى العيدين وأيام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على

سواء كان لذاته أو لغيره (قوله ثم لا خفاء الخ) طعن فى كلام المصنف يعنى ان جعله لا يناسب تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط وقد يجاب بان ما ذكره الشارح من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد فان الشرط هو مطلق الوقت والذى جعله وصفا لازما أو مجاورا هو خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس مثلا (قوله أى وكالبيع فى الربا) فانه لا خلل فى ركن البيع وأهله ومحله لانه مبادلة المال بالمال بالتراضى وانما الفساد باعتبار الفضل لعدم المساواة الواجبة بالحديث (قوله وان فسر الربا الخ) كلام المصنف فى تطبيق الاصول يدل على ان المراد هو الاول فينبغى أن لا يعدل عنه فى توجيه كلامه (قوله والبيع بالخمر فانه فاسد) وكذا بيع الخمر بالعبد فانه فاسد أيضا لان هذا بيع مقايضة فيكون كل منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا لحكمه وهو الملك فى محل يقبله وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجبه فى محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهى ليست بمحل للعقد لان الشرع أمر باهانتها وفى تملكها بالعقد مقصودا اعزازها فلا يجوز وبخلاف البيع بالميتة فانه باطل أيضا لانها ليست بمال وكذا البيع بجلدها فانه أيضا باطل لانه ليس بمال فى الحال وهو ظاهر ولا فى المآل لانه لو زال كذلك يفسد وانما تحصل المالية فيه بصنع جديد وهو الدباغة فانعدم البيع فيه بالاتفاق لانعدام ركنه ووجود ذكر الثمن حتى لو قضى قاض بجوازه لا ينفذ كذا نقله القاآنى عن السرخسى ويشكل على الاخير مسئلة ذكرها قاضيخان فى فتاواه وغيره وهى رجل له غنم للتجارة تساوى مائتى درهم فماتت قبل الحول وسلخ جلدها ودبغه حتى بلغ قيمة الجلد نصابا فتم الحول كان عليه الزكاة فلو لم يكن للجلد قيمة قبل الدبغ كان بمنزله هلاك النصاب فى أثناء الحول ثم وجوده فى آخرها وهو غير موجب للزكاة حتى اذا كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوى نصابا فتم الحول لا زكاة فيه على رواية ابن سماعة ويمكن أن يفرق بان الصوف الذى بقى على جلد الشاة متقوم فبقى الحول ببقائه ورقعيا اذا تخمر هلك كل المال فبطل حكم الحول والله أعلم (قوله الشح والضنة) الظاهر ان العطف تفسيرى وقيل الشح البخل

(لكن صح النذر به) أى مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به (لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا) وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى وأما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان
النذر ذكره لا فعله فلا يلزم
بالشروع) لان الشروع
فعل وهو معصية

قصد القربة وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم
والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم
يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله
تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم ان ترك
الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفى الطريقة المعينية ان
النهى ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان
النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وأيضا فوائد
الصوم أدل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم فى هذه الايام ترك
للمفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلى للصوم هو الاول دون
الثانى لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات
الثلاث صار بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا
(قوله لكن صح النذر به) أى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى
الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل العبد لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى
عنه بان يقول لله تعالى على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله كما لو قالت
لله على ان صوم أيام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وأما ضرب أبيه أو شتم أمه
فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وفى القول أمكن
التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما
جوزوا بيع السمن الذائب الذى ماتت فيه الفأرة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز
أكله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير الى الفرق بين الصوم فى الايام المنهية والصلاة فى
الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع فى الصلاة دون الصوم وذلك لان الوقت
للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفى الطريقة
المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل فى الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم

مع مبالغة والضيعة البخل بلا مبالغة (قوله على ما ورد به الحديث) وهو قوله عليه السلام ألا لا تصوموا
فى هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعال (قوله فى رواية الحسن) وعلى ظاهر الرواية يصح النذر
مطلقا والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النذر فى حالة الحيض ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد
ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها أهلا للاداء لم يصح بخلاف
النذر فى هذه الايام فان القبح وصف لها وبهذا الوصام فى هذه الايام خرج عن العهدة الا انه يفتى بالافطار
فيها والقضاء فى وقت آخر (قوله وفى الطريقة المعينية ان المركب الخ) حاصله ان كل جزء من الصوم
صوم وفى تلك الايام محظور وايجاب المضى يقتضى تقرير المحظور ومحظورات أخرى وليس كل جزء من الصلاة
صلاة وان كان عبادة والصلاة هى المجاور وفى ايجاب المضى تحصل الطاعة وهى الاجزاء الباقية

لكلام سائر النحاة حيث
صرحوا بان كلم المجازات
تدل على سببية الاول
ومسببية الثانى فيكون
مدلولها ارتباط الثانى
بالاول ولزومه له ويكون
كل واحد من الشرط
والجزاء جزأ من الكلام
بمنزلة المبتدا والخبر لا ان
يكون الشرط قيدا للجزء
على ان هذا المذهب
ليس بصحيح لان معنى
قولك ان ركبت أضربك
لو كان أضربك راكبا كما
زعمه لما اختلفا صدقا
وكذبا اذا لم يوجد منك
ضرب ولا من المخاطب
ركوب أصلا وليس كذلك
لان العرف شاهد على
ان الاول صادق والثانى
كاذب وكذبه يشهد
ببطلانه وما أورده صاحب
التلويح تعصب منه ان
مذهب الحنفية عقلى
ومذهب الشافعى نقلى
شرعى وقد انعكست
القضية فصار العقلى
شرعيا وما يحسبه شرعيا
غير شرعى فلا يكون حقا
وماذا بعد الحق الا
الضلال انتهى كلامه
(قوله ونحن نعتبره معه
الخ) قال السيد الشريف
هذا هو الحق لقطع بصدق
الشرطية مع كذب الثانى فى الواقع كقولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا ولو كان الخبر هو الثانى لم يتصور صدقها مع كذبه ضرورة
استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد وما ذكره الدوانى من ان كذب الثانى فى جميع الاوقات الواقعية لا يلزم منه (وأما الصلاة فى الاوقات

المنهية فقد ثبت الفساد فى الوقت وهو سببها وظرفها واوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لامعيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع
بخلاف الصوم) اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كما فى الفجر
وقضاء الصلاة فى الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما فى أداء العصر ومن حيث انه ظرف لامعيار يكون تعلقه بالصلاة
تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت
فيكون كالوصف له فيفسده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر أثره فى النفل حتى

لو شرع فى الصلاة فى الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو أفسد يجب عليه قضاؤها واما أن شرع فى الصوم فى الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضى كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب أبى الحسين البصرى النهى فى العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهى لقبح أمر مجاور (كالصلاة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وان دل على أن النهى لعينه) أى لذاته أو لجزئه (يبطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهى لغيره (كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل

الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها باعتبار كونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا المضى فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب فى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هى ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضى فاذا أفسدها فقد أفسد عبادة وجب عليه المضى فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق انما يظهر أثره فى النفل) اذ لا فرض فى هذه الاوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتأتى فى هذه الاوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لما فى الصحاح وذكر فى الفائق انها جمع

من الصلاة ومعصية وهو ما يحصل بعد تمام الصلاة المنهى عنها مع صيانة المؤدى عن الابطال وفى رفضها ترك الطاعة والمعصية وابطال المؤدى فترجح جهة المضى على الرفض وقد يقال هذا ليس بفرق جيد لان النهى عن الصلاة فى تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس فى العبادة البدنية لا فى الصلاة لاختصاص هذه الاركان المسمى بانها صلاة بهذه الامة الشريفة واذا كان كل جزء عبادة تحقق فيه معصية أيضا للتشبه بهم فلا يكون ترجح بجانب المضى على هذا (قوله لكنه مجتهد فيه) فان النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعى رحمه الله وان كانت منعقدة مشروعة (قوله انما يظهر أثره فى النفل) قيل عليه الفرق المذكور انما يصح بالنسبة الى النفل لو كان الوقت سببا له لان الكلام فيه والنفل ليس بموقت وأجيب بالتزام ان الوقت سبب للنفل وذكر فيه وجهان الاول ما ذكر فى الميزان ان ادراك كل زمان نعمة يستدعى شكرا فينبغى أن يشتغل بالشكر الا ان الله تعالى رخص بعدم الايجاب فى البعض فاذا نذر أو شرع فقد أتى بما هو العزيمة والثانى ان الوقت لما كان سببا للفرائض الحق النفل بها فجعل الوقت سببا له أيضا لما انه يجب بفعل العبد وهو الشروع أو النذر وايجاب العبد معتبر بايجاب الشرع والوقت سبب فيما يوجبه الشرع فكذا فيما أوجبه العبد (قوله اذ لا فرض فى هذه الاوقات) فيه بحث لجواز عصر يومه فى الوقت المكروه (قول المصنف لا يجب القضاء) وروى بشر بن الوليد عن أبى يوسف رحمه الله انه يلزمه القضاء بالشروع كالنذر

ملقوح

على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهى ما فى البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما فى أصلاب الفحول من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لما ذكرنا ان النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة ثابتة لكل منهما الا أن الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من

هذه الثلاثة اما أن يصدق على ذلك المنهى عنه أو لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشئ ويتوقف تصور ذلك الشئ على تصوره كالعبادة للصلاة واما غير صادق كاركان الصلاة للصلاة والايجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو اما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى وأما أن لا يصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود أصلى فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشئ الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو اما صادق على الشئ كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وأيضا على العكس اذا جرى البيع فى حالة السعى واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر أو سافر للحج فقطع الطريق وأيضا على العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة أما الربا فانه فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكالربا لان الشرط أمر زائد وأما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكر ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى أحد الجانبين وأما صوم الايام المنهية فلما ذكر ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة فى الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل انما لزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانما أوجبت تلك المفاسد أى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لانه

ملفوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله وليس) أى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركنى الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن (قوله وكذا) أى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان لا فى

(قوله لقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بانه اذا لم يكن الوسيلة أيضا مقصودا أصليا تعين المقصود بالاصالة للركنية والوسيلة لكونها آلة وكيف يكون ما ليس بمقصود بالذات فى شئ ركنا له نعم لو اقتصر على قوله لانه وسيلة ولم يذكر قوله لا مقصودا أصليا لورد الاعتراض فتامل (قوله ولا يجوز مع عدم المبيع) فيه بحث لانه منقوض بالسلم فانه من أنواع البيع والثمن فيه موجود البتة دون المبيع اللهم الا أن يستثنى السلم أو يقال انه بيع المفاليس فجعل فى حكم المبيع (قوله لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام فى هذا المقام) هذا مذكور فى بعض النسخ وتوجيهه انه بصدد تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله أما الربا وأما البيع بالشرط وأما البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله بعد ذلك أما البيوع الفاسدة لغو ويمكن أن يقال هذا جواب سؤال مقدر ناشئ من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله ملازمة اتفاقية وحاصله أن يقال أليس الامر فى البيوع الفاسدة أيضا كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية وقيل لما ذكر المصنف وجه الحكم بالفساد فى بعض أقسام البيع عمم بعده وقال وأما البيوع الفاسدة فانما حكم بفسادها لتضمنها مثل تلك المفاسد المذكورة فى البيع بالربا والبيع بالشرط وليس مثل هذا ببعيد والحق ان العبارة الواضحة فى هذا المعنى وأما سائر البيوع الفاسدة (قوله النكاح بغير شهود فى البطلان) اختار كون النكاح بلا شهود باطلا لا فاسدا لما ذكر فى

كذبه فى جميع الاوقات التقديرية فانا نعقبه فى جميع الاوقات التى قدر فيها جارية زيد ثابتة له وان كانت بحسب الواقعية مسلوبة عنه ألا ترى ان قولنا زيد قائم فى ظنى لم يكذب بانتفاء القيام فى الواقع وما ذكره من الاستلزام فمسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف لانه المأخوذ على وجه أعم من نفس الامر ساقط فانه تشكيك فى مقابلة الضرورة ولا دلالة للكلام على تقدير كون الخبر هو التالى على التقدير

منفى بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود) أي يكون باطلا لانه منفى لا منهى وكلاهما في المنهى فيرد اشكال وهو انه
لما كان باطلا ينبغى أن لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد

الشبهة) ثم عطف على قوله لانه منفى قوله (ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالامة المجوسية والعبد) أى ان سلم ان النكاح منهى عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف في ان النهى يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية

ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة أن يقال ان هذا النفى في معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أشار الى جواب أعم وأتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهى تثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور أثره في المآل أعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم أن يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى منهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية

شرح الهداية المسمى بالنهاية ان فخر الاسلام ذكر في مبسوطه ان المراد من الفاسد في باب النكاح الباطل لان ثبوت الملك في باب النكاح مع المنافى وانما يثبت ضرورة تحقق المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتناسل فلا حاجة الى عقد لا يتضمن المقاصد فلا يثبت الملك فان قلت فلم حكم في الهداية على بعض الانكحة بانه فاسد كنكاح الحامل من السبى ونكاح الحامل من الزنا وعلى بعضها بانه باطل كنكاح أم الولد الحامل قلت المفهوم من النهاية ان كل نكاح باطل اختلفت الرواية والاقوال في صحته وبطلانه وقد اختار بطلانه ذكره بلفظ الفاسد كنكاح الحامل من الزنا صحيح على رواية النوازل ونكاح المسبية صحيح على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وكل نكاح لا رواية في صحته سماه بالباطل تنبيها على ذلك التفاوت لكن الذى ذكر في فصول الاستروشنى من ان نكاح المحارم قيل فاسد فيترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا تترتب عليه دليل على مفارقتهما كما في البيع والله أعلم وأحكم (قوله نفى لتحقق النكاح الشرعى) فيه دفع لاستدلال من يحمله على النهى بانه لو حمل على النفى لزم الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك بقاء عند الجميع وتقرير الجواب ان المنفى النكاح الشرعى لا مطلقه فلا خلف (قوله في معنى النهى) فيقتضى مشروعية النكاح بغير الشهود لان النهى في الشرعيات يقتضى المشروعية كما مر (قوله وأيضا قد ورد النهى الخ) فيه بحث وهو ان النهى عندنا يقتضى القبح لمعنى في غير المنهى عنه الا أن يقوم الدليل على اقتضائه قبحا لمعنى في عينه وقد قام الدليل عليه فيما نحن بصدده وهو قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا فلا يبقى مشروعا فالسؤال غير وارد على قاعدتنا وبهذا تبين انه لا حاجة الى ما ذكره فخر الاسلام من جعل لا المنفى مجازا مع ان الاصل في الكلام الحقيقة (قوله فينتفى مشروعيته) قيل يمكن الجمع بين انتفاء المشروعية وبقائه بان يقال مشروع وحلال باصله وغير مشروع وحرام بوصفه كما قيل في سائر المواضع (قوله وأما النكاح حالة الاحرام الخ) جواب سؤال وهو ان النكاح منعقد في هذه الصور مع انفصال الحل (قوله

أصلا بل انما دل على ثبوت المحمول الموضوع
في نفس الامر غير فهو انما التخلص المتقدم من المذهب الصحيح المنصور وتنزله على ما يعاند ده
من الرأى المرجوح (قوله بناء على هذا الاصل) وان لم يكن فيه تعليق ودخول أداة شرط لان عنده بمنزلة تقبيل وجود الشرط وأثر

رخصة الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه يفيد لحكم شرعي فيلزم أن لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولهذا أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكأنه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي أن لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما أما الملك والرخصة فظاهر وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع (قوله والاسباب) معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة وهو معنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة في أمر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول

لا يتوجه المنع المذكور) يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد الخ (قوله لان مطلوب المناقض الخ) يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها (قوله أن يجعل السؤال) يعني قوله فان قيل الخ (قوله في المقدمتين) هما قوله النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا (قوله ثم استناد المنع الخ) أجيب عنه بان المصنف قد بين ان الشرعي حسي أيضا من جهة انه موجود حسا حسي ومن جهة ان الشرع أثبت له حكما شرعيا شرعي فاذا ورد النهي عليه من الجهة الاولى فهو حسي واذا ورد من الجهة الثانية فشرعي فالبيع وقت النداء مثلا شرعي حسي ولكن النهي يتعلق به لا لانه حكم محظور بل لان الاشتغال عن السعي محظور وهو يحصل بما يوجد من البيع حسا لكنه من قبيل القبح في المجاور (قوله وايجاب الحرمة الى الاسباب) فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا او المراد بالاسباب أسباب الولد كالنكاح والوطء والتقبيل والمس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له (قوله لا يقال هو مخلوق الخ) حاصل السؤال ادعاء اتصافه بالحرمة (قوله شر الثلاثة) أي الامتزاج والفعل والمحل والمعنى أفسق الثلاثة الولد والاب والام وحاصل الجواب انه لا بد

قال (وعلى هذا لا يتوجه المنع) أقول يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات (قوله لان مطلوب المناقض) يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها قال (فينبغي أن يجعل السؤال)

فان المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله (ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل الجواب في الطلاق انا بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفي الطلاق قد دل الدليل وأما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم تتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء)

الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية ويمكن أن يقال انه في معنى ان حنثت فعلي اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحنث (قوله الفصل بين نفس الخ) قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه أداء

تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمة الى أطرافه أى فروعه وأصوله كامهات النساء وتتعدى أيضا الى الاسباب أى الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فاقيم ماهو سبب الولد مقام الولد فى ايجاب حرمتهن كما أقمنا السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة لاذاتا بل بتبعية الولد (وما يعمل بالخلفية يعتبر فى محله صفة الاصل والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة) أى لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا تعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا تعتبر صفات الوطء وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة (والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد) هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان

اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان) لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان فى ملكه

عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك (قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون (قوله ثم تتعدى منه) أى من الولد الحرمة الى أطرافه أى فروعه من الابناء والبنات وأصوله من الآباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه الصلاة والسلام فلذا صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة أمهات الموطوأة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ وأبنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأة ويصيران شيأ واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ وأصوله وبعضية من الموطوأة وأصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوأة باعتبار ان جزأ من كل واحد منهما قد صار جزأ من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كل منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوأة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ما بين الاجداد والجدات لانه أمر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد (قوله والملك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع

من تخصيص الحديث بمولود معين بقرينة الحال قيل هذا الجواب غير مرضى لان الحديث عام فان اضافة الولد الى الزنا تشير الى كونه شر الثلاثة لاجل الزنا فلما وجد الولد من الزنا كان شر الثلاثة وكونه رشيدا فيما نشاهد لا يقتضى أن لا يكون شرا فان الاعمال بالخواتيم وان أمر الآخرة أمر مبطن لا يعلمه الا الله بل معنى الحديث ان حصول الولد من الزنا انما هو من شر الثلاثة الرجل والمرأة والشيطان وان الوالدين لهما نسب الى آبائهما وليس لهذا نسب فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار (قوله ومنع تفسيره الخ) من جعل الاصول شاملا للاب والاجداد والام والجدات أراد به ثبوت الحرمة بين الزانى وأم المزنية وجداتها و بين المزنية وأب الزانى وأجداده (قوله فكان كلا منهما بعض من الآخر) انما قال كان لان اختلاط الماءين وصيرورتهما شيأ واحدا لم يوجب سوى أن يكون بعض الوالد والوالدة بعضا من الولد ولا يلزم منه أن يكون كل من الوالدين بعضا للآخر فى نفس الامر والاقرب أن يطوى هذا التقريب من البين ويقال ثبوت البعضية بينهما باعتبار ان جزأ من كل منهما قد صار جزأ من الآخر لان الماءين لما امتزجا امتزاجا مانعا عن التمييز فى العقل والحس وصارا شيأ واحدا صار الولد كانه بكماله جزء من كل منهما ولذا يضاف الى كل منهما فكلا هذا أمر حكمى (قوله الا انه ترك فى حق الموطوأة) جواب سؤال مقدر وهو ان الحرمة اذا تعدت الى الاطراف بسبب تعدى البعضية كان ينبغى أن تثبت الحرمة بين الواطئ والموطوأة فاجاب بقوله الا انه ترك الى آخره يعنى ان الامر كما قلت الا انه ترك بضرورة التناسل كما سقط حقيقة البعضية فى حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حيث حلت له حواء مع انها خلقت منه وحرمت

لكن لا يدخل فى ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم أجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو فى مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله

الغاصب ولم يسلم له الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا للحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا للحكم شرعى يكون حسنا بحسنه وان قبح فى نفسه و يعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التيمم لا بدل مقابلة كما فى البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل فى ملك الغاصب) يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغى أن يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ به تندفع الضرورة أعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أى ضمان المدبر فى مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان فى

بقيته لانتفاء الضرورة فى حقها (قوله أو تقرر الضمان على الغاصب) كمن غصب عبدا أو أودعه فضمن مودعه مالكه ملكه غاصبه لتقرر الضمان عليه ويرجع عليه المودع (قوله بل السبب هو الغصب) قيل فى هذه العبارة شنعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح أن يكون سببا للملك فالاسلم أن يقال الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بطريق الجبر مقصودا بالغصب ثم ثبت الملك شرطا للحكم شرعى وهو الضمان فان الضمان متوقف على الملك لانه شرع جبرا ولا جبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فلا ضمان مشروعا مع بقاء الاصل على ملكه (قوله وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا بحسنه وان قبح فى نفسه) فى هذا الكلام مناقرة لان ما ثبت شرطا هو الملك كما يدل عليه السياق وما قبح فى نفسه هو الغصب (قوله لا بدل مقابلة) لان قيام المبدل شرط فيه كالثمن مع المبيع وفى بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة (قوله كما اذا عاد العبد الآبق) يعنى ان العبد المغصوب اذا أبق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق سقط الضمان (قوله قلنا هذا خلاف الاصل) أى الاكتفاء بالخروج وعدم الدخول فى ملك الغاصب خلاف الاصل لوجهين فلا يرتكب الا عند الضرورة قيل فى هذا الجواب نظر لان الاصل فى الاموال

أقول يعنى قوله فان قيل قال (فان قيل هذا بدل خلافة الخ) أقول يعنى ان الشرط فى بدل المقابلة وجود المبدل كالمبيع وفى بدل الخلافة عدمه ليقوم الخلف مقامه وههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة قال (كما اذا عاد العبد الآبق) أقول يعنى ان العبد المغصوب اذا أبق من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الاباق يسقط الضمان (كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء) أقول حيث لا يعتبر وجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد الآبق لم يعتبر القدرة على العبد ولا يسترد القيمة من المولى

الثمن عند المطالبة بالشراء فيكون مطابقا لاصولهم لا محالة وذهب شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة شربه من أن يكون محلا للفعل شرعا كالمنع عن الشرب بصب الماء فيكون أبلغ وأوكد من المنع عن شربه وهو بين يديه كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وذكر فى الميزان ان المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبائح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فهو قبيح وذكر القاضى أبو زيد الدبوسى فى الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا لمعنى فى العين أضيف اليها لانها سببه فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة فيها لاحترام المالك (قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر) اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعى فى العبادات البدنية خلاف مذهبه بان المذكور فى أصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما فى صلاة النائم والناسى فانها واجبة بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر فى حق القضاء بان يجب عليه فى الوقت أن يصلى بعد زوال

(وأما الاستيلاء فإنما نهى لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق
الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بينا
من قبل * (فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني اذا أمر بالشيء فضد ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوت ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي) فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة (كقوله تعالى لا يحل لهن أن يكتمن

الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه أعني تملك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان المنهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع أو لحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة أن يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا أشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق (قوله فصل اختلفوا) في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهوم بين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا أمر به

المملوكة لله تعالى لا للعبد اذ هم مماليك والاصل في المماليك أن لا يكون لهم مال مملوك لكن جعل لهم ملكا لحاجتهم فلم لا يجوز أن يرجع في هذه الصورة الى الاصل (قوله لتعذر انعدام الملك) أي ملك المغصوب منه في عين المدبر لانه لو انعدم زال لا الى مالك اذ لا يمكن أن يدخل في ملك الغاصب صيانة لحقه ولا ثابرله (قوله كضمان العتق الخ) كما اذا كان العبد مثلا بين رجلين فاعتقه أحدهما (قوله يعتقدون اباحتها) اعترض عليه بانهم يعتقدون اباحة رقابنا أيضا فيلزم أن يملكونا بالاستيلاء فبل ولو ورد هذا أورد لبيان آخر يفرق به بين الاموال والرقاب وقد يجاب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة هو العصمة والعصمة في الرقاب منا أكدة بالحرمة المتأكدة بالاسلام فلا يحتمل السقوط (قوله ولما كان ههنا مظنة أن يقال الخ) لا يخفى ان علمهم بعصمة أموالنا ما دامت محرزة بعيد والظاهر أن يقول في توجيه الجواب الثاني ولما كان ههنا مظنة أن يقال هب انهم لا يعتقدون عصمة أموالنا وانهم لا يخاطبون بها أليس يعتقد ذلك ويخاطب بعصمة أموالنا فاذا ظفر صاحب المال بماله ثم لا يأخذه ويمنع عن اخذه أجاب بالجواب الثاني (قوله له حكم الابتداء في حالة البقاء) يعني أن الاستيلاء فعل عند جعل حكمه في حالة البقاء كانه من الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء ابتداء وقع على مال غير معصوم وليس المراد ان للبقاء حكم الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سببا للملك لكونه واقعا على مال معصوم وانما السبب بقاء الاستيلاء وهو بالاحراز بدار الحرب كما أشار اليه الشارح بقوله كانه استولى (قوله وانما الخلاف في ان الشيء المعين الخ) قيل فائدة قوله المعين الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصورة ليس نهيا عن ضده وقيل فائدته الاحتراز عن مثل قول القائل افعل شيأ فان المأمور به في مثل هذه الصورة لا ضد له وعلى تقدير أن يكون له ضد لا يكون الامر به نهيا عن ضده ولا يخفى ما فيها

فهل

العذر ورد بان ما ذكره المصنف نقله الثقات عنه والمعترض قد اعترف فيما سبق بان جمهور الشافعية ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم

وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود

فهل هو نهي عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من افراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الاضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو في معنى النهي) يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر أي ليتربصن أي يكففن ويحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا تفريع على ان النهي عن الشئ يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما

من التعسف والظاهر انه لا فائدة يعتد بها في ذلك (قوله فهل هو نهي عن الشئ المضاد له) ظاهر هذا قول بكون الامر نهيا اما بحسب المفهوم أو بحسب اللفظ وقد ذكر قبل انه لا خلاف في المفهومين ولا في اللفظين وكذا قوله وقيل نفسه يدل بظاهره على ان ثمة قائلا بان الامر به النهي وكذا قوله وقال الآخرون ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده فالاولى ما عبر عنه المصنف من قوله اختلفوا في ان الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا (قوله ثم اقتصر قوم على هذا) أي على ان الامر بالشئ نهي عن ضده أو مستلزم له ولم يتعرضوا لكون النهي عن الشئ أمرا بضده أو مستلزما له (قوله وكذا عدم ضد المنهي عنه) فيه تسامح لان ظاهر لفظ كذا يقتضي ان عدم ضد المنهي عنه ان كان مفوتا للمقصود كان حراما والا كان مكروها وليس كذلك بل عدمه ان فوت المقصود فواجب والا فسنة مؤكدة ومندوب به (قوله وفي النهي عن الشئ لا يجب الاضد واحد) وكذا في الامر بالشئ لا يحرم الاضد واحد وان كان له افراد يحرم كل منها كما ان النهي لا يوجب الاضدا واحدا وان كان له افراد يحصل الاتيان بالواجب بكل منهما (قوله فيقتضي وجوب الاظهار) ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مأمورة بالاظهار

بل يكون العبد ملك الغاصب قال (الا ان فيه بحثا الخ) أقول تقرير البحث ان الكف لما وجب بمقتضى النهي كان في حكم المأمور فالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما كان ينبغي أن يجب عليها عدتان مستقلتان كما ذهب اليه الشافعي ولا يجب ما ترى من الاقراء من العدتين كما هو مذهب

الاتيان بالفعل وانه لا معنى له بدون وجوب الاداء وان بعضهم يقول بالوجوب في الوقت على هؤلاء بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة هذا كلامه فكيف يصح هذا الاعتراض (قوله وعندنا لا ينعقد الخ) وعن هذا قال في الهداية وغيرها من الكتب الفقهية اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فان شرى بنية الكفارة لا تسقط لان علة العتق اليمين والشراء شرط فلا تكون النية مقارنة للعلة واعترض عليه المصنف بان التعليق لما كان مانعا لانعقاد السبب عندنا لم يكن المعلق سببا الا عند وجود الشرط فتكون النية مقارنة لعلة العتق وأجيب بان الموجب للاعتاق وجد وقت اليمين ولهذا شرط الاهلية عندها لكن امتنع لمانع هو التعليق فاذا ارتفع صار ذلك ذلك اعتاقا عند الشراء مضافا الى وقت اليمين (قوله لان السبب الخ) فيكون التعليق مانعا من الوصول الى المحل والاسباب لا تصير كاملة قبل الوصول الى المحال ألا ترى ان الرمي نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض بان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينهما ترس منع من انعقاده علة لا انه منع القتل مع وجود سببه (قوله فلا ينعقد سببا

يجب عليها عدة أخرى و يحتسب مارئ من الاقراء من العدتين وعند الشافعي يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه بان

(قوله من الاقراء من العدتين) ولو كانت حاملا انقضت العدتان بالوضع واعلم أن ماذكره الشارح من التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض واذا حاضت ثلاثا ينوب عن السنة وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبتا من بقية العدة الاولى واحتسبتا أيضا من العدة الثانية فبقيت عليها حيضة وعلى هذا قياس ما اذا وطئت بعد حيضتين فتأمل (قوله ولا يتصور كفان الخ) فيه بحث لان الكفين أعني كف الخروج وكف النكاح ككف الاكل وكف الشرب وكف الوقاع وكما يتصور الكل في واحد لم لا يتصور الكف عن الخروج والكف عن النكاح في أجل واحد وانما لا يتصور كف خروج أو كف نكاح في زمن واحد لتجانسهما وقد يقال في توجيه السؤال ههنا كفان أعني الكف عن النكاح والكف عن الخروج مقيد كل منهما بأجل لقوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله وقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا فثبت لكل منهما أجل على حدة لاستقلال سبب كل منهما وعدم جواز فعل مقيد بأجل ثابت بسبب مستقل بفعل آخر في ذلك الاجل مقيد بأجل ثابت

الحنفية لان ذكر العدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل فكما لا يتصور أداء صومين في يوم فكذا لا يتصور كفان في شخص في وقت وتقرير الجواب عنه ان كون الكف في حكم المأمور به مسلم لكن ليس المقصود من الامر بالعدة الكف والا لما كان الخروج أو النكاح أو الجماع حراما في نفسه ولزم أن لا يأثم الا بترك الكف لا باثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال ألا يرى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب والجماع حراما في نفسه واذا فعل المجموع لا يأثم اثم الاكل الحرام والشرب الحرام والجماع الحرام مثل أكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم أقسام الصوم حتى كان اثم الاكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام والجماع الحرام اذا زوجت وجومعت بل المقصود من الامر بها الحرمات من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها لكن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة لحكم ومصالح فاذا كان المقصود الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز أن تثبت حرمة الخروج ونحوه مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا أي ولكون المقصود الحرمات والترك سمى الله تعالى العدة أجلا فان الاجل مدة مضروبة لامتناع شئ وجد سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها والآجال اذا اجتمعت على واحد ولو احدا انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لاناس بآجال متساوية ينقضي جميعها بمدة واحدة هذا ما قالوا وأنت خبير بان هذا التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض فاذا حاضت ثلاثا ينوب عن السنة وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبتا من بقية العدة الاولى واحتسبتا أيضا من العدة الثانية فبقي عليها حيضة وكذا اذا حاضت في الاولى حيضتين ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض و بقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة بأربع حيض فاذا حاضت حيضة أيضا من

الخ) لان جزء السبب ليس بسبب فلهذا لو قال اذا جاء غد فعلى أن أتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجئ الغد لا يجوز بخلاف ما لو قال لله على أن أتصدق به غدا فعجل فانه يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك الخ) قيل عليه هذا يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي انه خطب امرأة فابوا أن يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلابد أن يبين نسخه أو عدم صحته قلت الجواز مأثور عن السلف فانه تعليق لما يصح تعليقه وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغو وذلك لان النكاح شرع سببا لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يمكن جعله سببا لانقطاعها بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به مبادرة الى المطلوب وأما الطلاق فمحظور وانما شرع للحاجة فقد قال بعض المحققين انه غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها وتخشى لجاجها وغلبتها عليه فيؤيسها بتعليق طلاقها بنكاحها فطامالها المقصود عن مواقع الضرر فيجب أن يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليفطمها عنه لما فيه من الضرر عليه فتحقق المقتضي وهو تكلمه بالتعليق

والمأمور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره (والمحرم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة)

لما يصح بلا مانع بل هو أولى بالصحة من تعليق طلاق المنكوحة وقد صححه الشرع

المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي أن لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة أجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشئ في زمان واحد بفعلين متجانسين كصومين (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والمحرم) تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده أعني عدم لبس الرداء والازار ليس

بسبب آخر مستقل ولا يخفى عليك اتجاه المنع على قوله فيثبت الخ اذ الدليل المذكور لا يفيده فتأمل (قوله حراما في نفسه) بل لكونه ضد المأمور به (قوله ينبغي أن لا يأثم الخ) اعترض عليه بجواز التزام أن لا يكون الخروج والنكاح حرامين بنفسهما وان الاثم لترك الكف لا لنفس الخروج والنكاح ولا مانع منه (قوله ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك الخ) الحرمات قد تجتمع لعدم التضايف عنها كصيد الحرم فانه حرام على المحرم للحرم واحرامه وكخمر الذمي فانه حرام على الصائم الذي حلف لا شرب خمر الكونها خمر الذمي ولصومه ولحلفه (قوله كما في الديون) المؤجلة بآجال متساوية وهذا مثال لاجتماع الآجال لواحد لان الاجل فيها حق المديون ومثال قوله على واحد أن يستأجر انسانا لعمل الى شهر ولعمل آخر أيضا الى شهر له أن يعملهما في شهر واحد (قوله متجانسين) كصوم فرض ونفل (قوله فان قعود المصلي) أي بعد الفراغ من السجدة الثانية (قوله القيام المأمور به) أي القيام الى الركعة الثانية المأمور به في قوله عليه السلام ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما (قوله لان عدم البطلان لا يدل الخ) قد سبق ان البطلان عدم المشروعية أصلا ووصفا والفساد عدمها وصفا والاول أخص من الثاني فنقيضه أعم منه والاعم لا يدل على الاخص فاذا ترك واجبا فسد الصلاة حتى انه ان كان سهوا تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم للخلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء لصحة في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وقد يقال عدم البطلان فيما نحن فيه يدل على عدم

العدة الثانية فيقيت عليها حيضتان قال (لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب) أقول قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعية بالوصف فقط فكلما تحقق البطلان تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان أخص من الفساد ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم فعدم البطلان أعم من عدم الفساد والعام لا يدل على الخاص أصلا فاذا ترك واجبا فسدت الصلاة ان كان سهوا تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم لخلل في الوصف ولم تبطل حتى لا يجب القضاء لصحة في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وعدم الترك مفوت للبس هكذا وقعت العبارة في النسخ وهي ليست بصحيحة لظهور ان عدم ترك لبس المخيط ليس مفوتا للبس المخيط بل المفوت له

فيما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فأنت طالق واكتفى بظهور قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه اياه مع تيقن قيامه أحرى وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وذلك مروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر وسعيد ابن المسيب والشعبي والنخعي والاسود وأبي بكر بن عبد الرحمن وأبي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي وعطاء وحماد بن أبي سليمان وشريح وعمر بن عبد العزيز وسالم بن عبد الله ابن عمر وقاسم بن محمد بن أبي بكر والزهري وسليمان ابن يسار والرواية عنهم في موطأ مالك ومصنف عبد الرزاق وابن أبي شيبة وذهب الشافعي وأحمد الى عدم الجواز مطلقا ومالك والاوزاعي وربيعة وابن أبي ليلى ان عمم ولم يضف الى قبيلة أو صنف أو بلد أو امرأة لان فيه سد باب النكاح المشروع واذا خص صح قلنا فاذا لم يلزم اذا عم المصلحة في ذلك دينا لعلمه بغلبة الجور على نفسه أو دنيا لعدم يساره ولنفسه لجاح فيؤيسها على انه يتصور تزويجه عند تابان يعقد له فضولي و يجيزه هو بالفعل كسوق الواجب اليها أو الوطء ومامشى به الشافعية والحنابلة هو ما أخرج الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم

والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى اذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا) فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر في الاصل وبعد معرفة أحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه السهل لكل عسير

*(الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب) كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي (ثابتة هنا أيضا) فلا نشتغل بها وانما يختص بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فتبحث في أمور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن

يفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لجواز أن لا يلبس المخيط ولا شيأ من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه أعم من أن يلبس شيأ آخر أولا وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهي ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار اتهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا (قوله والسجود) تفريع على أصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز أن يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلاة عند أبي يوسف وعندهما يفسد بناء على انه مأمور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض والصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه المسهل لكل عسير (قوله الركن الثاني في السنة) وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة و والمراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو

الوجوب لانه لا يمكن أن يكون القعود واجبا الا اذا كان القعود مفوتا للقيام ولو كان مفوتا له لبطلت الصلاة وحيث لم تبطل لم يفت القيام فلم يجب ترك القعود فتأمل (قوله فيكون لبس الرداء والازار سنة) فان قيل لا نسلم ان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو واجب أجيب بانه يجوز أن يكون بانفراده واجبا ومع الانضمام الى شئ آخر سنة (قوله مفوت للمقصود الخ) اللام للتعليل لا انها صلة للتفويت بل صلتها محذوفة والتقدير مفوت للمقصود بالنهي وقد وقع في بعض النسخ هكذا وعلى هذا فالامر ظاهر (قوله وذلك لان السجود على الطاهر مأمور به) لدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر أي للصلاة على ما قيل اذ قد علم ان تعلق الصلاة بالمكان والبدن أشد من تعلقها بالثوب (قوله ليس بفرض الخ) عدم فرضية الوضع المذكور لا يفيد عدم افساد تركه لان ترك الواجب مفسد وان لم يكن مبطلا فالسوق يقتضي أن يقال ليس بواجب (قوله لطف الايهام الخ) لان الضمير في انه المسهل يحتمل أن يكون راجعا الى الله سبحانه ويحتمل أن يكون راجعا الى الاصل المذكور (قوله الركن الثاني في السنة) اختلفوا في ان السنة عند الاطلاق هل تخص سنة الرسول عليه السلام أو تعمها وغيرها فذهب المتقدمون منا وصاحب الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعي رحمه الله وجمهور أهل الحديث الى الاول والباقون الى الثاني (قوله الطريقة والعادة) المفهوم من سياق الاصفهاني في شرح البدائع ان عطف العادة على الطريقة ليس تفسيريا حيث قال وهي في اللغة الطريقة يقال سنة زيد كذا أي طريقته وسيرته والعادة يقال من سنته كذا أي من عادته قال الله ولن تجد لسنة الله تبديلا أي لعادته (قوله في العبادات النافلة الخ) النافلة مرفوع على انه خبر المبتدأ وكذا ما صدر وقوله في الاصطلاح حال من المبتدأ كما جوزه بعض

تركه فالصواب ذكر الترك بدل اللبس قال (وفي الاصطلاح في العبادات النافلة) أقول فيه بحث لان السنة في اصطلاح الحنفية مباين للنفل فانها تطالب المرء بفعلها وان كان بلا افتراض ولا وجوب بخلاف النفل

سئل عن رجل قال يوم أتزوج فلانة فهي طالق ثلاثا قال طلق ما لا يملك قال صاحب تنقيح التحقيق هو باطل وفي سنده أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي وهو وضاع وقال أحمد وابن معين فيه كذاب وما أخرجه عن ثعلبة الخشني قال قال عم لي اعمل عملا حتى أزوجك ابنتي فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ثم بدا لي أن تزوجها فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألته فقال تزوجها فانه لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا قال باطل وفي اسناده علي بن قرين كذبه ابن معين وأحمد وغيرهما وقال ابن عدي يسرق الحديث

فعل

﴿فصل في الاتصال﴾ الخبر لا يخلو من أن يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم أو يصير كذلك بعد القرن الاول أو لا يصير بل رواته آحاد

فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوى وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذى هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدا وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط أو عن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحى وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا (قوله فصل في الاتصال) فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهى بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهى به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما تكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه

الصلاة وفي العبادات بدل منه والتقدير وهي حال كونها في الاصطلاح في العبادات النافلة وحال كونه في الادلة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام وما في ما صدر عبارة عن الدليل فلا يرد منسوخ التلاوة وسائر كلامه الذى ليس بسنة واعترض على قوله في العبادات النافلة بان السنة مباين للنفل كما سيجيء في مباحث الاحكام وأجيب بان النافلة قد تطلق على مقابل الواجب وهو المراد ههنا (قوله أو تقرير) أى سكوت عند أمر يعاينه عليه السلام (قوله وعن حال الراوى) من كونه معروفا أو مجهولا أو مستورا (قوله وعن شرائطه) أى شرائط الراوى من العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله هو محل الخبر) كالعبادات والعقوبات (قوله بل الفعل أيضا) بل التقرير أيضا (قوله ومعنى اتصاف الامر والنهى) وكذا معنى اتصاف الفعل والتقرير وقد يقال الخبر عبارة عن قول الراوى قال عليه السلام كذا سواء كان المقول أمرا أو نهيا وعن قوله فعل عليه السلام كذا لا عن المقول أو المفعول حتى يحتاج الى ما قال وهو يتصف بالتواتر سواء كان المقول خبرا أو أمرا أو نهيا أو فعلا ولدفع الاعتراض في مادة الامر مثلا وجه آخر وهو ان المراد بالخبر مطلق الحديث مجازا بل حقيقة اصطلاحية صرح به ابن حجر في شرح رسالته وعلى هذا اقوالهم بما في الخبر ويرجح هذا التأويل صدق التفاسير الموردة للمتواتر وغيره على لفظ الحديث وان كان أمرا أو نهيا (قوله ومعنى المتواتر) قيل التواتر لا يختص بالسنن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ارادته ههنا وأجيب بان اختلاف الطرق مختص بالسنن والتواتر داخل في الطرق فيصح ارادته واعلم ان ابن الصلاح ذكر ان أمثال التواتر على التفسير المذكور تعذر وجوده في الحديث الا أن يدعى ذلك في حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده في النار وبعضهم ادعى عدمه لكن ابن حجر ما ارتضى القولين في شرح رسالته (قوله على مقتضى كلامه) قيد به لان كون رواته قوما لا يحصى عددهم ليس بشرط عند الجمهور بل المعتبر عندهم ان يكون رواته قوما حصل العلم بخبرهم (قوله احتراز عن المشهور) وعن خبر الواحد بالطريق الاولى

حيث لا طلب فيه وسيأتى تمام تحقيقه في مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى قال (أو تقرير) أقول وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا ولم يمنعه عنه كان تقريره عليه دليلا على جوازه له ولامثاله قال (وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع) أقول قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال بل بينهما تقابل العدم

وجمع أبو بكر بن العربى الاحاديث في الباب وقال ليس لها أصل في الصحة ولذا ما عمل بها مالك وربيعة والاوزاعى والذى أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه عن عامر الاحول عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك قال الترمذى حديث حسن صحيح وهو أحسن شئ روى في هذا الباب وأخرج ابن ماجه من حديث المسور بن مخرمة قال النبي عليه السلام لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك فمحمول على التنجيز لانه هو الطلاق وأما المعلق فانما له عرضية أن يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى لحمله على التنجيز لانه ظاهر يعرفه كل أحد فوجب حمله على التعليق أجيب بانه انما صار ظاهرا بعد اشتهار حكم الشرع فيه لا قبله فانهم كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدونه طلاقا اذا وجد النكاح وان منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل هو طلاق بدلالة النص تأخر عمله الى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار فالجواب ان أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يحنث اجماعا والحمل على

والاول متواتر

على التمييز مأثور عن السلف كالشعبي والزهري قال عبد الرزاق بن الهمام في مصنفه أخبرنا معمر عن الزهري انه قال في رجل قال كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل أمة أشتريها فهي حرة هو كما قال فقال معمر أوليس قد جاء لا طلاق قبل نكاح ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حر وفي موطأ مالك ان سعيد بن عمرو بن سليم الزرقي سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته عليه كظهر أمه ان هو تزوجها فأمره عمر ان هو تزوجها أن لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه أحد فكان اجماعا والخلاف فيه وفي الايلاء واحد أيضا على ان حديث عمرو بن شعيب مرسل والشافعي يرده فكيف يتمسك به (قوله فلا يكون اليمين سببا مفضيا للكفارة) لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند ذلك الشيء قبل عليه لم لا يجوز أن يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يفضيان عن ارتكاب محظورهما بعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب ورد بان الاصل الملاءمة بين السبب والمسبب ولا تحقق لها بين الكفارة واليمين فلا افضاء حقيقة والشيء الملائم متحقق

لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور مما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتأكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأبيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد أن يكون مستندا الى الحس سمعا أو غيره حتى لو اتفق أهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان (قوله والاول) أي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع

(قوله اشتراط خمسة) قال الفاضل الشريف هو مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي أن يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض بان التزكية في الخمسة أيضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه انتهى وقال جدي في فصول البدائع جزم القاضي بعدم حصوله بالاربعة والا لحصل بشهود الزنا فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة واعترض على الاول بمنع اللزوم اذ لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة والاجماع فيها على النصاب والتباغض مظنة التواطئ عدم كفايتها في الرواية وبالنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك الا أن يقول ان معنى التردد ان الخمسة قد تفيد العلم بسبب الخامس فلا تجب التزكية وقد لا تفيد لكذبه فتجب (قوله اثني عشر الخ) قال الفاضل الشريف بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ أحكام دين موسى عليه السلام واشتهارها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا أو أربعين لقوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين كانوا أربعين والنبي عليه السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام فعلم ان أربعين يكفي في التواتر وهذا أقرب بطلان له فهم اه (قوله أو خمسين) كذا في أكثر النسخ قيل هذا قول لم يقل به أحد والصواب أو سبعين وتمسكهم قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا ويمكن أن يقال اشتراط الخمسين ان قيل به اعتبارا بالقسامة (قوله عند المحققين) تفسيره للكثرة يشير الى ان جعل المصنف الكثرة علة لعدم امكان التواطئ ليس كما ينبغي (قوله وليس بشرط في التواتر الخ) قيل الكلام في تواتر خبر الرسول والعدالة وتباين الاماكن شرطان فيه لا في مطلق التواتر فلا تقريب لما ذكره والجواب منع القول بالفعل على المختار هذا وفي حصول اليقين باخبار جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم مع ظاهر جواز اتفاق أهل تلك البلدة على ذلك الكلام لغرض من الاغراض مثل تغرير المسلمين به لئلا يراعوا الحزم عند الجهاد معهم أو لا يحفظوا على أنفسهم منهم فالاولى أن يقتصر على نفي الاشتراط المذكور (قوله فلا نسلم تواتره) فان قتل عيسى عليه السلام نقل عن جماعة من اليهود دخلوا البيت الذي كان فيه عيسى عليه السلام وكانوا سبعة نفر وقد روي انهم كانوا لا يعرفون المسيح وعاينوا الرجل جعل الله لهم على شخص في بيت يجمعوا عليه

والملائكة وليس بشيء لانه لو سلم فالمراد بالضد معناه اللغوي قال (تفسير للكثرة) أقول هو رد على المصنف حيث جعله علة لعدم امكان تواطئهم قال (وليس بشرط في التواتر) أقول يرد عليه ان الكلام ههنا

لا

فلا ضرورة في اعتبار الافضاء بطريق الانقلاب ذمما لا بلاءه ورك الحنث ثم لا يفيد الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون اليمين سببا قبل الحنث و يبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم على الاكل على

ان مشايخنا انما ينكرون سببية اليمين بالاصالة ويقولون هي سببها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب في السببية والخلاف في السببية والكفارة مضافة الى هذا اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وكلام المصنف محمول عليه (قوله دخلا على الحكم) فلا يمنعان السبب عن الانعقاد وانما يؤخران الحكم (قوله يصير بالشرط قمارا) لان تعليق التمليك بالاخطار في معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاسقاطات فيعمل فيهما بالاصل وهو أن يدخل التعليق على السبب وقيل عليه الاعتاق من الاثباتات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق وأجاب عنه السيد الشريف بان ماله اثبات القوة الحكمية والمقصود الاصلي منه ازالة الرق وبالجملة المراد من الاثبات اثبات الملك واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة الملك فالفرق واضح

(الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعي)

قال شمس الائمة السرخسي أحق ما يبدأ به في البيان مباحث الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما الاحكام وتميز الحلال والحرام (قوله قول القائل استعلاء افعل) يعني مراد بها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصدق على التهديد والتعجيز والدعاء والالتماس

لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلافهم وأوطانهم مستحيل عقلا يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن أن يقال انا نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يحتمل النقيض أصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وأيضا اذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان فرق وأيضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة أجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بأن حكم الجملة قد

وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وعنه لا يحصل التواتر (قوله والاحسن الخ) وجه الاحسنية هو ان هذا الاستدلال لا يحتاج الى التأويل المذكور بخلاف الاستدلال الذي ذكره المصنف فانه يحتاج اليه (قوله العلم الضروري الخ) اشارة الى المذهب المختار وهو ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري وعند الكعبي وأبي الحسين البصري والامام نظري وعند حجة الاسلام قسم ثالث وانما يصح لو فسر الضروري بالاولي وأما بمعنى ما لا تجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا فضروري وتوقف الشريف المرتضى والآمدي والدلائل مفصلة في فصول البدائع (قوله ثم حصول العلم الخ) المفهوم من قوله انا نجد من أنفسنا العلم الضروري ان اليقين الحاصل بالتواتر ضروري ومن قوله ثم حصول العلم الخ ان العلم بان التواتر يفيد العلم الضروري والفرق ظاهر فلا تكرار وحمل الضروري في الاول على القطعي وفي الثاني على البديهي وتأويل قوله حصول العلم بالعلم الحاصل على قياس ما قيل في حصول الصورة بعيد (قوله أجيب اجمالا الخ) قيل عليه التشكيك في كونه ضروريا لا في الضروري

في خبر الرسول دون مطلق الخبر والاشتراط بالنظر الى الاول دون الثاني قال (يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا الخ) أقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال يريد ان قول المصنف رحمه الله اتفاق الجمع الغير المحصور على ما لا ثبوت له مستحيل عقلا معناه ان العقل يدرك بالضرورة انهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز العقل أن يكون الواقع هو الاتفاق وان كان ممكنا نظرا الى ذاته وهذا كما انه يحكم بان هذا الجسم أسود بالضرورة بمعنى انه لا يحتمل عنده أن لا يكون هذا أسود وان يكون حكمه هذا خطأ مع ان ثبوت السواد له في الواقع ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر أقول ونظيره العلوم العادية فان العقل يحكم بان ما رأيناه من الجبل لم ينقلب ذهبا حكما قطعيا غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه قال (والاحسن أن يقال) أقول وجه أحسنيته عدم احتياجه الى التأويل المذكور قال (أجيب اجمالا الخ) أقول الجواب الاجمالي جواب عن الكل وأما قوله حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد فجواب عن الاول وقوله وتواتر النقيضين محال عادة عن الثاني وقوله لا امتناع في اختلاف أنواع الضروري عن الثالث وقوله والضروري لا يستلزم الوفاق عن الرابع قال

والثانى مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذ لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شئ مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم وأماكنهم مما يستحيل عقلا والثانى ما يوجب علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين

كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن

المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب) أى الخبر المشهور (ذلك) أى علم طمأنينة القلب (لانه وان كان فى الاصل خبر واحد لكن أصحاب الرسول عليه السلام تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد ذلك دخل فى حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التى نذكرها ان شاء الله تعالى وهى كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيأ لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض أهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة تقع على الواحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان فى الهدية والصدقة وأرسل الافراد الى الآفاق

يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذى يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع فى اختلاف أنواع الضرورى بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك فى عدم احتمال النقيض والضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية (قوله والثانى) أى المشهور يفيد علم طمأنينة والطمأنينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل فى حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة فى اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد فى اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقاه الامة بالقبول والمشهور فى اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق أصل الظن فان قيل هو فى الاصل خبر ولم ينضم اليه فى الاتصال بالنبى عليه الصلاة والسلام ما يزيد على الظن فيجب أن يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام تنزهوا عن وصمة الكذب أى الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبى عليه الصلاة والسلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله فى حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب أن نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثانى والثالث وان لم يتنزها عن الكذب الا انه دخل فى حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فكثر أخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على نقل الاحاديث وتدوينها فى الكتب وفى كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متنزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وان دخل بعد ذلك فى حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة فى البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيأ منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه

وجوابه ظاهر من ملاحظة الاعتراض فانه لو تم لافاد عدم حصول العلم بالتواتر وقد سبق انه ضرورى (قوله محال عادة) اعترض عليه بان اليهود والنصارى على طرفى نقيض من المذهب وقد تواتر مذهب كل من الطائفتين عنده والحق انه لا يتصور التواتر فى النقيضين لوقوع اليقين بالنقيضين والاتفاق على الكذب فى أحدهما الا احتماله ووقوع النقيضين (قوله والضرورى لا يستلزم الوفاق) على انه منقوض بالعلم الحاصل بالحواس ضرورة مع وقوع الخلاف فيه (قوله فاطمئنانها زيادة اليقين) مبنى على ما ذهب اليه البعض من ان اليقين يقبل التفاوت قوة وضعفا بلا احتمال النقيض كما ذكره فى المواقف (قوله فأفاد حكما دون اليقين وفوق أصل الظن) فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التى هى تعدل النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وقال الجصاص ان المشهور أحد قسمى المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا الضرورة وحاصل الاختلاف يرجع الى الاكفار ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر اتفاقا وعلى هذا لا يظهر أثر الاختلاف فى الاحكام (قوله وفى كلامه اشارة الخ) أراد به قوله لكن أصحاب الرسول عليه السلام (قوله قيل لا يوجب) قيل عقلا وقيل نقلا (قوله وقيل يوجبهما) فقال الامام أحمد يوجب علما ضروريا كرامة من الله تعالى وقال داود الظاهرى

(وفى كلامه اشارة الخ) أقول أراد به قوله لكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة

ونحو ذلك مما استعمل فيه صيغة الامر فيل عليه فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا

العمل

قال السيد الشريف الاستدراك ممنوع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب بل انه يجوز أن يكون القيد لدفع الوهم أو لمجرد البيان دون

يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل أيضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم أيضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمصنف منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآية في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه

وغيره علما استدلاليا (قوله ولا تقف الآية) أي لا تتبع ما لا علم لك به وقوله ان يتبعون الا الظن آية أخرى لا من تتمة الآية الاولى فلو أتى بحرف العطف لكان أحسن لان حذف العاطف ليس بمقيس حتى يرتكب ذلك ذكره الدماميني في شرح المغني (قوله وظاهره غير موجه الخ) يمكن أن يقال قول المصنف لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي ايماء الى ان العلم بمعنى الادراك من غير اعتبار جزم يكفي في وجوب العمل وهو المراد من العلم في الآية الكريمة (قوله والظن قد يكون بمعنى الوهم) ولو سلم انه بمعنى الاعتقاد الراجح فلنا أن نقول المراد بالمنع عن اتباع الظن اتباعه فيما كان المطلوب فيه اليقين كاصول الدين لا مطلقا جمعا بينه و بين الادلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ونحن نقول بموجبه (قوله فلولا نفر) لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ والتفريع الا انها كثيرا تستعمل في لوم المخاطب على انه ترك في الماضي شيأ يمكن تداركه في المستقبل فكانها من حيث المعنى للتحضيض على فعل مثل ما فات كذا ذكره الرضي ونفر من النفور وهو الذهاب (قوله وذلك لان لعل للطلب الخ) ولهذا الدليل توجيه آخر وهو ان الله سبحانه أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض يتضمنه فلو لم يكن حجة لم يفد (قوله وبالجملة لا يلزم أن يبلغ حد التواتر) فان قلت المراد منه جميع الطوائف لانه تعالى قال من كل فرقة منهم طائفة فرعا يبلغون عدد التواتر قلت قوبل الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على انه لا ينحصر الرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يرجع الى قومه اذا كان فيهم أولا كذا ذكره القاآني (قوله وقد يجاب الخ) رد جدي في فصول البدائع هذا الجواب بان كل ما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا يدل عليه في حق المجتهد اما لعمومه أولا وفي المقلد لغلبة ظنه بصدق مقلده بالاجماع ولاشتماله على دفع الضرر المظنون فكذا في المجتهد عند غلبة ظنه بصدق الراوي بدلالته بل أولى لان المقلد أسهل حصولا وسببا أضعف منها للمجتهد واذا كفى ثمة فههنا أولى انتهى (قوله بقرينة التفقه) فان قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا يناسب الفتوى في الفروع اذ لا احتياج الى الكذب ثم دخل بعد ذلك في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا قال (والمصنف منع اللزوم الخ) أقول يعني قوله لا نسلم انه لا عمل الا عن علم فان حاصله منع لزوم العلم للعمل (قوله من غير تعرض لدفع الدليل) أراد به قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (وظاهره غير موجه) لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكر لا يبقى لطلبه وجه الا انه اعتمد على ظهوره أي ظهور دفع الدليل قال (وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع)

الاحتراز كما في قوله تعالى يحكم به النبيون الذين أسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلو وعند الاشعرية لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء (قوله استفيد من قوله عليه السلام) قيل عليه هذا عين تحدي الخصم والحديث دليل أجيب بان المصدر أعني الايجاب مضافا الى المفعول والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الفعل لا مطلقا والمعنى ايجاب الرسول عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو أمر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر (قوله عليه السلام كل بيمينك ومما يليك) خطاب لعمر ابن أبي سلمة رضي الله عنهما ربيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك صبيا ولعل ذلك هو القرينة لكونه للتأديب وهو التهذيب الاخلاق واصلاح العادات مشتمل على مصلحة الدنيا وثواب الآخرة ذكره بين الندب الذي يقصد منه الثواب من غير قصر تنبيه على المصلحة والارشاد الذي يقصد منه المصلحة من غير قصد الثواب لكونه ذا جهتين واشتماله على المقصدين (قوله الاهانة) فرقوا بينها و بين التحقير بانها تكون بالنسبة الى المخاطب لا تكون لمجرد الاعتقاد والتحقير يكون بالنسبة الى الفعل و يكون بالقول والفعل والاعتقاد (قوله قلنا لو وجب) نقض لدليل التوقف بالنهي وقوله ولان النهي شاهد آخر للنقض فانه مع قطع النظر عن استعماله في معان كثيرة (قوله و بيان العاقبة ولا تعتدوا) قيل هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب أن يكتب هكذا و بيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو ولا تعتذروا (قوله فلا يبقى فرق الخ) قيل عليه الواقفون

و يلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلانه عليه الصلاة والسلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل

التفقه الا في الفتوى لا في الرواية ويؤيده قوله تعالى لينذروا لان المناسب للرواية ليسمعوا أو ليخبروا وفيه بحث أما أولا فلان الانذار يكون بالاخبار من الشارع لا من نفسه بطريق الفتوى اذ هو أعم من الفتوى والرواية من الشارع وأما ثانيا فلانه لما اعتبر خبره مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى الشارع المعصوم أولى (قوله بقرينة ان المجتهد لا يلزمه الخ) قيل فيه مصادرة على المطلوب لان المدعى انه يوجب العمل للمجتهد وغيره والقوم عام فلا يختص بهذه المصادرة وأنت خبير بان دعوى وجوب العمل بخبر الواحد للمجتهد في الاجتهاديات مما لا يكاد يصح لجواز أن يؤدي اجتهاده الى خلافه (قوله محل نظر) اذ يجوز أن يكون للاباحة أو الندب أو الارادة مطلقا أو يكون حالا من ضمير لينذروا أي راجين حذرهم (قوله الا انه خص بالاجماع) فلا يفيد يقينا بل ظنا واعترض عليه بان الاجماع لا يخصص النص لان المخصص يجب أن يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وخبر سلمان الخ) روي ان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع

أقول يعني لا نسلم ان الانذار بمعنى الاخبار المخوف بل بمعنى الفتوى المخوف لانه اللائق بالتفقه اذ الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا الرواية واعترض على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو أعم منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الآخر وأجاب الشارح عن الاول بقوله بقرينة التفقه يعني ان اطلاق العام وارادة الخاص بخصوصه يجوز بالقرينة وهي ههنا ذكر التفقه لما مر وعن الثاني بقوله و يلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين الخ يعني ان الآية الكريمة لما أفادت وجوب حذر القوم تعين أن يراد بالقوم غير المجتهدين الحذر بخبر الواحد فقال (على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر) أقول يعني ان مدار الاستدلال بالآية حمل كلمة الترجي على الطلب والايجاب من الشارع وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى لعلهم يحذرون حالا من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والمعنى والله أعلم لينذروا قومهم راجين حذرهم وأما قوله الا انه خص بالاجماع الخ فمحل بحث لما تقرر ان الاجماع لا يخصص النص لان المخصص الاول يجب أن يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد الرسول فتامل قال (قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان رضي الله عنه) أقول روي انه عليه الصلاة والسلام قبل خبرها في الهدايا وان سلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طلبا للحق حتى قال له بعض أصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب أوانها فعليك بيثرب ومن علامات النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بقدوم النبي عليه السلام أتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان

في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بينهما لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف على ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن أين التساوي وعدم الفرق بينهما قال العلامة الفناري في فصول البدائع ومن أجاب بذلك لم يفهم معنى التوقف ههنا فانه بمعنى لا أدري ولا يتصور التفاوت فيه لا بمعنى التردد بين المعاني والا لم يبق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي فرق ولم يكن لذكر المعاني التي لم يقل أحد بكونه حقيقة فيها وجه وهو غير المعاني الاربعة لا يقال معنى لا أدري ربما يكون نفي درايته معنى من هذه المعاني في الارادة لانا نقول ذلك معنى التردد والاشتراك وقد صرحوا بانه بمعنى لا أدري وان التوقف يجيء في معنيين على ان القائلين بالتوقف في الامر اختلفوا في التوقف في النهي وينتقض النقض بالنسبة الى النافين فيه (قوله وهذا الاحتمال) أي اعتباره وبناء التوقف عليه قيل عليه هذا الاحتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاختصاص أو احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال مما لا مجال فيه والا لم يكن فيه منه

منه وأمر اصحابه بالاكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل وأمر أصحابه بالاكل ولانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من أصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا أولى من الاول لجواز أن يحصل للنبي عليه الصلاة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه أخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لاتكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق (قوله والاخبار في أحكام الآخرة) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لايفيد الا الاعتقاد اذ لايثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لايبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لانسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لايحتمل الكذب أصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لايوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والالزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان أحدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة ومنها ماهو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ماتواتر واعتضد

عنده انه ليس على شئ وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض أصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب أوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فأسره بعض العرب فباعه من اليهود في المدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع عقد معه أتاه بطبق فيه رطب ووضعه بين يديه فقال عليه السلام ماهذا فقال صدقة فقال عليه السلام لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ماهذا ياسلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى رداءه على منكبيه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتف النبي عليه السلام فاسلم (قوله ولانه كان عليه السلام يرسل الخ) اعترض عليه الآمدي بان النزاع انما هو في وجوب عمل المجتهد وليس في هذا مايدل عليه وأجاب عنه جدي في فصول البدائع بان أكثر العرب والصحابة كانوا مجتهدين عالمين بقواعد الاستنباط فيتم الاستدلال بالمجموع ولانهم بعثوا للاخبار عن الشارع اذ بعثهم مفصل لقوله تعالى بلغ ما أنزل اليك الآية وانما يحتاج اليه للاجتهاد لا للفتوى عادة فتأمل (قوله لجواز أن يحصل الخ) وأجاب عنه جدي في فصول البدائع بانه على كثرتها التي لاتحصى خلاف الظاهر لعدم اختصاصها بمقام الصدق (قوله وذلك في التفاصيل والفروع) أي تفاصيل مراتب الآخرة

هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل النبي صلى الله عليه وسلم قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا

والاخبار في أحكام الآخرة لاتوجب الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولما هذه الدلائل لكن لانسلم انه لاعمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لايوجب اليقين والاحاديث في أحكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها مادون ذلك وكل يوجب ماذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو العمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب أن لايختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك

كلام والشيوع وكثرة الاستعمال غير مفيد لانهما في المعاني المعلومة مجازيتها أكثر من أن يحصى وأوفر منهما في أكثر من هذه المعاني ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها تحتمل كثرة تبدلها فمن أين علم الشيوع والكثرة ههنا دونها (قوله فيكون الوجود مرادا بهذا الامر الخ) قيل عليه لانسلم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لايستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولابان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ لزم قدم الحوادث وأيضا اذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ماينبئ عنه الآية ورد بان المتأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب طلب الضرب

﴿ فصل ﴾ الراوى اما معروف بالرواية واما مجهول أى لم يعرف الا بحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) أى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر (وزيد ومعاذ وأبى موسى الاشعرى وعائشة ونحوهم رضى الله تعالى عنهم أجمعين

بالكتاب وهو فى الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من أحكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب فى غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث فى الاحكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفى غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به فى كل منهما (قوله فصل) حاصله ان الراوى اما معروف بالرواية أو مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا والا فاما أن يوافق قياسا ما فيقبل أو لا فيرد وأما المجهول فاما أن يظهر حديثه فى القرن الثانى أو لا فان لم يظهر يجوز العمل به فى القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما أن يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو يرده فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل

وفروعها وليس المراد من الفروع الاحكام الفرعية لانها لا تتصور فى الآخرة (قوله فى الجمل) أى فى الامور المجملة كالحشر والصراط والعقاب ونحو ذلك (قوله واعترض عليه) أى اعترض المصنف على الوجه الثانى (قوله وجوابه ان الاحاديث الخ) قال الفاضل الشريف جوابه ليس كما ينبغى لان كلامنا فى ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب أم لا فتخصيصه باحكام الآخرة غير موجه واعترض أيضا بان هذا الجواب انما ينتهض اذا كان مراد المصنف انه ينبغى أن يفيد عقد القلب فى العمليات أيضا وأما اذا كان مراده على انه ينبغى أن يفيد فى سائر الاعتقاديات أيضا وان لم تكن أحكام الآخرة فلا يدفعه جواب الشارح هذا وقد يقال أيضا جواب الشارح غير مرضى لان عقد القلب بالحكم هو الذى يعقب العلم فانه من حيث انه ادراك انفعال ومن حيث انه ايقاع للحكم وعقد للقلب بالحكم فعل والمعنى الثانى انما يثبت بعد حصول المعنى الاول واعترض المصنف بانه سلم هذا فى سائر الاخبار الواردة فى الاحكام فيوجب الاعتقاد لا العمل فقط لانه لم أوجب العمل حتى يكون ما ذكره جوابا عنه (قوله فان كان معروفا بالفقه يقبل) مثله المصنف فى المتن بالخلفاء والعبادلة ثم بين العبادلة فى الشرح بعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر والمشهور عند المحدثين ان العبادلة المطلقة تنصرف الى أربعة وليس ابن مسعود رضى الله عنه منهم قال الامام النووى فى تهذيب الاسماء واللغات واعلم ان عبد الله بن الزبير هو أحد العبادلة الاربعة وهم عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال أحمد بن حنبل وسائر المحدثين رحمهم الله وغيرهم قيل لاحمد فابن مسعود قال ليس هو منهم وقال البيهقى لانه تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شئ قيل هو قول العبادلة أو فعلهم ويلحق بابن مسعود فى ذلك سائر المسمين بعبد الله من الصحابة وهم نحو مائتين وعشرين وأما قول الجوهرى فى صحاحه ان ابن مسعود أحد العبادلة الاربعة وأخرج ابن عمرو بن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا تغتر به الى هنا كلامه بعبارته (قوله فاما أن يشهد له السلف الخ) لان شهادة السلف لصحة الحديث دليل على انه موافق للقياس فيقبل فالمراد بقول المصنف فصار مثل المعروف بالرواية المعروف الذى يكون خبره موافقا للقياس ويدل على ذلك انه فصل فيما اذا قبل البعض بانه يقبل ان وافق قياسا ولو كان

حينئذ قال (فان لم يظهر يجوز العمل به فى القرن الثالث لا بعده) أقول القرن الثالث زمان تبع التابعين كزمان اجتهاد أبى حنيفة رحمه الله فانه وان كان من التابعين لكن زمان اجتهاده زمان تبع التابعين وزمان ظهور اجتهاد الامامين واجتهاده بعد زمان تبع التابعين وهو معنى قول المصنف رحمه الله

وارادته لا طلبه فقط وبانه لا شك ان ايجاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العذاب بالنار شرعى واستعمال الامر فى هذا المعنى من حيث خصوصه مجاز وفيه نظر لان استحقاق العذاب ليس هو من مدلوله ولا لازما للطلب الحتم مطلقا بل لامر من له ولاية الالزام عقلا أو عادة فهو تعريف لهذا الصنف ثم ذهب طائفة الى انه مجاز لغوى منهم ابن الخطيب الرازى ثم لزوم قدم الحوادث ممنوع فان المراد فيما لا يزال والتكوين على وفق الارادة وكون الازلية عبارة عن الحالة البسيطة المحيطة على السواء يصح دخول فاء التعقيب فى قوله فيكون وان كان القول والايجاد فى الازل والكون والوجود فيما لا يزال ويجوز ترتبه على الارادة بلا ريب (قوله لما قلنا من الدلائل الموقعة فى الامر المطلق) قيل عليه الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل ورد بان الثابت بالادلة الوجوب ولا يتغير لاجل ما ينافيه وليس الورود بعد الحظر كذلك (قوله وقيل الندب) قيل عليه المشهور فى كتب

يقبل

وحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه وحكى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة وهى الاصل وأيضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن أن يكون فى الفرع مانع أو لخصوصية الاصل أثر أو بالرواية فقط كابى هريرة وأنس رضى الله تعالى عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوى لم يؤمن من أن يذهب شئ من معانيه فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك

والا فلا (قوله وحديثه يقبل) أى يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب أصحاب الشافعى الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر فى الدلالة فان كان وجودها فى الفرع قطعيا فالقياس مقدم راجح على الخبر وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن أبى الحسين البصرى انه لا خلاف فى تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعى وفى تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظنى أو استنبطت من أصل ظنى وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من أصل قطعى واستدل المصنف رحمه الله على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة فى عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله أى علته التى تبنى عليها الاحكام فانها لا تتحقق يقينا الا بنص أو اجماع وهو أمر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثانى انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل أن يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذى لا يتطرق الاحتمال الا فى طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحاده غير متواترة فيكون اجماعا (قوله لكنه) أى خبر الراوى المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التى لا يكون ثبوت أصولها بخبر او غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث أما أولا فلان الشبهة فى القياس فى أمور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى

المراد ههنا أيضا التفصيل لما غير العبارة (قوله حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس) فيه ايماء الى جواب سؤال مقدر وهو ان خبر الواحد اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس فاى فائدة فى جواز العمل بهذا الخبر وحاصل الجواب ان فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن باقى القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث (قوله حتى يكون) بالرفع على أنه غاية للعمل بالحديث وكذا حتى يثبت (قوله الاول ان الخبر الخ) اعترض عليه بان الخبر انما يكون يقينا باصله ان لو علم يقينا انه خبر الرسول عليه السلام والشبهة فى الطريق توجب الشبهة فى كونه خبر الرسول عليه السلام فكيف يكون يقينا باصله وأجيب بان المراد يكون خبر الرسول عليه السلام يقينا بالنظر الى أصله وان تحققت فيه شبهة فبالعارض هذا وقد يقال فرقهم بين العلة والخبر ليس بقوى فان الوصف الذى هو علة عند الله موجب للحكم كما ان الخبر أصله موجب له وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل من المجتهد كالرواية من الراوى وكما احتمل تعليل المجتهد الغلط احتملت الرواية اياه فلا فرق بينهما (قوله وان كانت آحادها) تأنيث الضمير الراجع الى الترك اما باعتبار التروك القائمة بالصحابة أو لاجل المضاف اليه (قوله التى لا يكون ثبوت أصولها الخ) قيد به لانه لو كان ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه تقبل اتفاقا (قوله أما أولا فلان الشبهة الخ) حاصله ان الشبهة فى القياس أكثر مما فى خبر الواحد فيجب تقديم الخبر على القياس فى هذه الصورة أيضا وأجيب عنه بان القياس على هذه الشبهات معمول به بالاجماع وكثير من الصحابة تركوا العمل

وان لم يظهر حديثه فى السلف كان يجوز العمل به فى زمن أبى حنيفة رحمه الله قال (المصنف وأيضا اذا ثبت ان هذا علة يمكن أن يكون الخ) أقول لا يخفى ما فى هذا التركيب من الركاكة ولا تندفع الا بحذف أحد كلمتى اذا ولكن فتدبر قال (المصنف وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى) أقول قال فخر الاسلام رحمه الله وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأى ولما كان فيه نوع خفاء بين المصنف رحمه

الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر عند الحنفية للوجوب وللاباحة عند الاكثرين وتوقف البعض ولا قائل بالندب ورد بان عدم عثوره على النقل لا يضر من وجده وظفر به كيف وقد صح عن سعيد بن جبير وغيره انه كان يقول اذا انصرفت فساوم الشئ وان لم تشتره والاجماع على عدم وجوب الابتغاء بعد الصلاة فهو للندب (قوله فعند الكرخى) وأبى بكر الرازى الجصاص من أعيان الحنفية انه مجاز فيهما والذى ينبغى أن يكون مرادهما ان الصيغة مجاز فيهما ولا بد أن يكون هو مذهب كل من يقول ان الامر حقيقة فى الوجوب فقط ولا وجه لما اشتهر من تخصيص هذا القول لهذين الامامين الا انهما تكلما بهذه الكلية أولا وابتداها ثم تابعهما غيرهما كما فى مسئلة توكيل المخدرة وقد صرح أبو اليسر رحمه الله انه مجاز عند أبى

حنيفة وأصحابه وعامة الفقهاء فيما أريد به الندب و بالاجماع فيما أريد به الاباحة وقيل الخلاف فى لفظ الامر ورد بانه لم يقل أحد ان
المباح مأمور به الا الكعبي واختيار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما بعد ما أثبت كونها حقيقة فى الوجوب
واستدلاله بصحة النفى فى
مثل ما أمرت بصلاة
الضحى أو صوم أيام
البيض لا يدل على ذلك
لجواز أن يكون مراده
منها الحقيقة القاصرة
ذهابا الى مذهبه وحيث
أثبت كونها حقيقة
فى الوجوب خاصة الحقيقة
الكاملة وأن يكون
استدلاله على مذهب
الخصم بدليل من يف
يتمكن من دفعه بسهولة
فيقال دليلك يدل على ان
اطلاق لفظ الامر أى
أمر على ما أريد به الندب
أو الاباحة بطريق المجاز
اما ان صلوا صلاة الضحى
مجاز فلا دلالة عليه
والكلام فيه وكلا
الوجهين ذكرهما السيد
الشريف واستدلاله على
ما اختاره بان معنى
الاباحة والندب من
الوجوب بعضه فى التقدير
كانه قاصر لا مغاير يدل
على ذلك دلالة بينة لان
لفظ أمر ليس معناه
الوجوب حتى يتصور فيه
بعضية الندب والاباحة
ولهذا ذهب شراح
كلامه الى ان الاختلاف
انما هو فى الصيغة (قوله
لان الامر لا دلالة له على
جواز الترك) قيل عليه
ان أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل ويجاب
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل فيه مع اجازة الترك والاذن فيه من جوما أو مندا و بالجامع اشتراكهما فى جواز الفعل

به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل ونفيه فى الفرع وأما ثانيا فلان الظاهر
من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد فى كثير من الاحاديث شك الراوى وانما استفاض
النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين وأما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة
انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق
مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبى
هريرة فى الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان
الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب

بالخبر لمخالفة القياس واذا اشتهر رد بعضهم خبر الواحد المخالف للقياس الصحيح ولم ينكر عليه أحد علم ان
خبر غير الفقيه انما يقبل اذا لم يخالف القياس من كل وجه وهذا الوجه مذكور فى كتب الشافعية فى
وجه تقديم الخبر على القياس وذكر فى كتبنا ان فى الخبر شبهات كثيرة كون الراوى ساهيا أو ناسيا أو
غالطا أو كاذبا أو لم يكن لحق النبى عليه السلام وفى القياس شبهة واحدة وهى شبهة احتمال الخطا غايته
ان الطرق مختلفة على انه يجوز تقديم ما فيه شبهات كثيرة على ما فيه شبهة واحدة عند قوة تلك الشبهة
وعمل الصحابة يؤيد هذا وقد يجاب أيضا بان احتمال الكذب فى الرواية المتسلسلة الينا لا سيما فى الرواة
الواقعة بعد القرن الثالث الذى شهد النبى عليه السلام بفشو الكذب فيه ثابت وعدد الشبهة الواقعة
بسببه يزيد على عدد شبهة القياس على ان فيه احتمال النقل بالمعنى وترك ما يحتاج اليه بسبب عدم الفقه
وفيه نظر لان عدم قبول مثل الخبر المذكور متحقق فيما قبل القرن الثالث أيضا والجواب المذكور
لا يدفع الاعتراض المورد على هذا كما لا يخفى وأما حديث النقل بالمعنى فيندفع بما ذكره فى الوجه الثانى نعم
يمكن أن يقال فى ترجيح القياس ان الخبر انما يترك بالقياس عند الضرورة وذلك اذا أفضى الى انسداد
باب الرأى من كل وجه (قوله وأما ثانيا الخ) اعتراض على قول المصنف وذلك لان النقل الخ وأجيب عنه
بان الظاهر يدفع الاحتمال المورث للشبهة على ان واحدا منهم روى عن النبى عليه السلام كنت نبيا وآدم
بين الماء والطين وآخر انه سئل عنه متى وجبت لك النبوة فقال عليه السلام وآدم بين الماء والطين
وليس ذلك الا بسبب النقل بالمعنى من غير فقيه ولذلك انتقل المعنى من الوجوب الى الكون والوقوع دليل
الاحتمال (قوله وأما ثالثا الخ) الجواب عنه أنا لا نقول بعدم جواز تركه به مطلقا بل اذا خالف جميع
الاقيسة وما ذكره من النقل على تقدير الصحة لا يدل على نفى ما ذكرناه (قوله الى ان هذا الفرق) أى
الفرق بين الراوى المعروف بالفقه والراوى المعروف بالرواية فقط (قوله من استبعاد ابن عباس) خبر
أبى هريرة رضى الله عنه حيث قال ألسنا نتوضأ بالماء السخين لما روى أبو هريرة وجوب الوضوء مما مسته
النار وقد فهم البعض من هذا تقديم ابن عباس رضى الله عنه القياس على خبر الواحد فأجاب عنه بقوله
وما روى الخ لكن فيما ذكره من استبعاد ابن عباس ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه
فيه نظر يدل عليه كلام شمس الائمة حيث قال لا يقال انما رده باعتبار نص آخر عنده لانه لو كان عنده
نص لما قابله بالقياس ولا أعرض عن أقوى الحجتين حيث استعمل القياس فى مقابلته علمنا ان رده
لتقديم القياس (قوله وقد يستدل بان الكتاب الخ) فيه نظر لان ظاهر هذا الدليل يقتضى أن لا يقبل

الله بان المراد بانسداد باب الرأى مخالفة الاقيسة قال (وما روى من استبعاد ابن عباس رضى الله عنه الخ)
أقول روى ان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع أبا هريرة يروى توضؤوا مما مسته النار قال لو توضأت بماء

كحديث المصراة وهو ماروى ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة أيام ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر) والمحفلة شاة جمع اللبن فى ضرعها بترك حلبها ليظنها المشترى معينا فيغتر (فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع

والاذن فيه بل صرحوا باستعماله فى الندب والاباحة وارادتهما منه وأى ضرورة فى حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل فى جنسهما والعدول عن الظاهر أجيب بانه كاستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا قال السيد الشريف لاخفاء فى فساد هذا الكلام اذ يلزم منه أن يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد ويلزم من هذا التوجيه أن يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقى الذى هو الوجوب محتاجة الى القرينة وبالجملة ان هذا البحث الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطويل فى بيانه فضول لا يرتضيه المعقول ولا المنقول وانما أطال فى التلويح ولم يتعرض للقدح فيه لكونه على حذاق الحنفية وهو مطلوب به فى كل حال وقضية (قوله أما اذا استعمل فى الوجوب) حاصله ان دلالة

ويجاب بانه لاعموم فى الآية حتى يثبت بقياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذى يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذى خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس (قوله كحديث المصراة) من صربته جمعته والمراد الشاة التى جمع اللبن فى ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشترى كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشترى معينا فيه نظر وكذا المحفلة روى أبو هريرة ان النبى عليه الصلاة والسلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروى باحد النظرين وروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهى قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقصا له فى عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فى ذلك أجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى بحلب الشاة على تقدير أن يكون ملكا للمشترى فثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا التكلف ذكره المصنف رحمه الله

حديث الراوى المعروف بالفقه والرواية اذا خالف جميع الاقيسة (قوله فيه نظر) أجيب عنه بان السمين يكون أكثر لبنا والمهزول يكون أقل لبنا فكثرة اللبن تدل على السمن أيضا وفيه ما فيه (قوله روى أبو هريرة رضى الله عنه الخ) قيل لا نسلم ان أبا هريرة لم يكن فقيها بل كان ولم يعدم شيئا من أسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمن الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا مجتهد مع انه كان من المهاجرين من أكابر الصحابة وقد دعا له النبى عليه السلام فاستجاب الله دعاءه فيه حتى انتشر ذكره فى العالم قال الحنظلى ثبت عندنا الاحكام بثلاثة آلاف حديث روى أبو هريرة رضى الله عنه منها ألفا وخمسمائة فلا وجه لرد حديثه قيل هذا وان كان حفظا لجانب أبى هريرة ففيه ترك الحفظ لجانب على وعائشة وابن عباس رضى الله عنهم حيث لم يعملوا ببعض رواياته (قوله فهو بخير النظرين) قيل النظر الاول عند الحلبة الاولى والنظر الآخر عند الحلبة الاخرى وقيل النظران نظره لنفسه بالاختيار والامساك ونظره للبائع بالرد والفسخ (قوله ووجه كون هذا الحديث) حاصله ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من التمر مكان اللبن قل اللبن أو كثر اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة لا يقال ضمان العدوان لا يشترط فيه مقدر بالمثل والقيمة فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وههنا ليس كذلك لانا نقول ضمان العدوان لا يشترط العلم فيه بقدر المضمون بالاجماع فان من أتلف حنطة من صبرة أو شيا من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل أو القيمة ولا يعدل الى شئ آخر بسبب الجهل بل يؤمر أن يتفقا على شئ ثم يحلف المنكر الزيادة ان ادعاها الآخر فكذا ههنا فثبت انه مخالف للقياس الصحيح (قوله بالمثل) أى فى المثليات (قوله وتقديره بالقيمة) أى فى القيميات (قوله ولا نزاع فى ذلك) بل النزاع فى رده بناء على مخالفته جميع الاقيسة (قوله ذكره المصنف) أى فى

مرضا كنت تنوضأ منه قال (أجيب ان هذه الصور ليست من ضمان العدوان الخ) أقول يعنى ان كلا من الكتاب والسنة والاجماع انما ورد فى حق ضمان العدوان وان هذه الصور ليست منه صريحا بكون

وأما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا الان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال ابن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضي الله تعالى عنهما) وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردي ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه (وهذا لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا عن البول وهذا طعن من علي رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول) بدليل وجوب العدة في الموت (ولم يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى) لما خالف القياس عنده وان رده الكل (فهو مستنكر لا يعمل

وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة وأوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله وأما المجهول) ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث أو حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التتبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه الصلاة والسلام سواء طالت صحبته أم لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله في بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها

الحواشي (قوله ناسخ للكتاب) فلا يكون من قبيل ما نحن فيه لان الكلام في عدم المقبولية لمخالفة الاقيسة لا لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع اذ لا نزاع فيه كما مر آنفا (قوله وأوله بعضهم) ليكون من قبيل ما نحن فيه (قوله على كون القياس حجة) أي الدلالة على كونه حجة عند عدم دليل أقوى منه (قوله والقول بنفي القياس) جواب عما يتوهم من ان حجية القياس ليست بمجمع عليها لان بعضهم ينفونه فاجاب بما حاصله ان اتفاق جميع القرون ليس بشرط في الاجماع بل يكفي اتفاق أهل قرن واحد (قوله وسيصرح المصنف الخ) قيل لا شك في ان هذه المسئلة ليست من باب العدوان والا لكان الواجب عليه الرد ولم يكن مختارا في ذلك ولكنه اذا ردها ينقلب عدوانا لانه يظهر ان تصرفه كان في ملك غيره فنظر المصنف ههنا الى انه ليس بعدوان ابتداء فجعله من قبيل معارضة خبر الواحد الغير الفقيه القياس ونظر في فصل الانقطاع الى انه عدوان مآلا فحكم بالمعارضة ومثل هذا جائز لوجهين فعلم منه ان كلام فخر الاسلام ليس بمخالف لكلام المصنف وقد يقال لا يبعد أن يكون المراد بمعارضته له معارضة القياس المستنبط منه (قوله وأما المجهول الخ) في الكفاية لابي بكر بن الخطيب المجهول عند أصحاب الحديث من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء ولم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد وأقل ما يرتفع به الجهالة ان يروي عن الرجل اثنان فصاعدا من المشهورين بالعلم ثم قال الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه وزعم قوم ان عدالته تثبت بذلك (قوله فيهم عدول وغير عدول) هذا ليس بكلام حسن كيف ورتبتهم أعلى من أن يكون منهم غير عدول وكانهم صحبتهم للرسول معدلا اياهم قيل ومن العجيب جوابه عن قول السائل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم بقوله ذكر بعضهم كذا وكلام بعض الناس كيف يعارض الآيات والاحاديث (قوله وأصحاب الحديث يكسرونها) في الصحاح والصواب الفتح لانه ليس في الكلام فعول الا خروع وعتود اسم واد وذكر صاحب المحكم في اللغة في بروع قول الجوهري وقد قال الفقيه سماعنا فيه بالباء المعجمة بواحدة مكسورة والراء المهملة وقال المعروف عند أهل اللغة في الاسماء تزوع بالتاء المعجمة باثنتين من فوق والزاي المعجمة وهذا الذي ذكره تصحيف ليس بمعروف كذا في تهذيب الاسماء للنووي والله أعلم (قوله وذلك لا يجب الا بالفرض) قلنا لا نسلم ذلك بل يجب بنفس العقد أيضا لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم على ما مر في مباحث الخاص فيجب مهر المثل ويتوقف وجوب أدائه الى الدخول أو الموت الذي هو بمنزلة الدخول

الامر على ما بقي من الندب والاباحة بعد نسخ الوجوب لا يكون مجازا ولا حقيقة قاصرة لان هذا انما يكون باستعماله في غير ما وضع له لغة أو عرفا ودلالة الامر عليهما في ضمن دلالته على الوجوب من قبيل الحقيقة على ما سبق سالما
وانما وضعه على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور على مذهبنا لانهما لا يبقيان بعد نسخ الوجوب عندنا (قوله سأل الاقرع بن حابس)

سالما يستوجب عقابلته عوضا كالوطلقها قبل الدخول بها او كهلاك المبيع قبل القبض (قوله كذبت فاطمة بنت قيس) لقائل أن يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا أن يحمل على أكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فان قيل قد قال عليه السلام مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان (قوله فصل في شرائط الراوي) لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في

(قوله كذبت فاطمة رضى الله عنها) فان قلت انما رد حديثها بتهمة الكذب والنسيان وبهذا يرد كل حديث وان وافق القياس قلت لو أراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لا ندع كتاب ربنا فلما ذكر الكتاب وأراد به القياس علم انه رد لانه مخالف للقياس (قوله لقائل أن يقول) أجاب عنه صاحب التلميح بان قبول هذه الطائفة لا يعتبر في مقابلة رد تلك الجماعة ورد عمر رضى الله عنه كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك أحد فقل محل الاجماع وأنت خبير بان هذا الجواب راجع الى ما ذكره الشارح بقوله اللهم والا فلا يفيد رد الكل عليه مورد الاعتراض (قوله قلنا الخيرية تختلف الخ) قد يقال في التوفيق الخيرية في حديث مثل أمتي معتبر بالنظر الى مجرد تبليغ الاحكام بقرينة تشبيه بالمطر لان أول الامة وآخره يستويان في مجرد تبليغ الاحكام الذي لا يدرى أوله خير فيه أو آخره بل التبليغ الكامل لا يحصل الا بمجموعهما كان الانبات لا يحصل الا بجميع المطر لا بأوله ولا آخره وفيه وجهان آخران الاول ان نسبة القرون الثلاثة نسبة غير نسبة الاشخاص فان أولوية القرن بحسب حال أكثر من فيه وأولوية الشخص بحسب حال نفسه واعتبر بقولهم الرجل خير من المرأة الثاني ان المراد من قوله عليه السلام لا يدرى الحديث بيان الاهتمام بحال مجموع الطرفين ولا يهما فيه عنده بمنزلة والاخرى التفاضل بينهما بحسب الواقع كقول الاعرابية لما سئلت عن بنيها هم كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها ومنهم من قال الاظهر ان هذا محمول على هضم النفس يعني لا يدرى أوله خير بشرف صحبتي أو آخره بشرف صحبة عيسى عليه السلام وهذا كما قال عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى لا تفضلوني على أخي موسى عليه السلام الى غير ذلك (قوله لم يكتف بذكر الضبط والعدالة) يعني ذكر البلوغ والاسلام أيضا واعترض عليه بان أهل المدينة أجمعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم مع ان الاحتياط في الشهادة فوق الاحتياط في الرواية فينبغي أن لا يكون البلوغ شرطا وبان أبا حنيفة رحمه الله يقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض فلم لا يقبل روايتهم أجيب عن الاول بانه مستثنى

كذبت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة) وقالوا لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه أي في قول عمر أراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى أسكنوهن وأراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة (وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب) قال عليه السلام خير القرون قرني الذي أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين (أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد

﴿فصل﴾ في شرائط الراوي وهي أربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كاملا وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه

روى مسلم في صحيحه والنسائي في سننه من حديث أبي هريرة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج

وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله أن ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام و يحق على المتكلم هبومه ليعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع فى قوله وشرطنا حق السماع (هنا لا فى القرآن لان المعتبر فى نقله نظمه فلهذا يبالغ فى حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ فى حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة) بالنصب أيضا عطف على ذلك (احترازا عمن لا يرى نفسه أهلا للتبليغ فيقصر فى مراقبة بعض ما ألقى اليه وأما العدالة فهى الاستقامة وهى الانزجار عن محظورات دينه وهى متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون الا فى النبى عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعى الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا أصر على الصغيرة فكذا ومن ابتلى بشئ منها من غير اصرار فتمام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك القرن بالعدالة وأما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب حراما فى كل دين لان الكافر يسعى فى هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله فى أموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان فى اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفى الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبى صلى الله عليه وسلم فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فاذا قال

نعم يكمل ايمانه) أى لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف أن يسأله عن صفات الله تعالى أو يسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التى يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أى أتشهد ان الله الاتصاف

موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا فى قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة) فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه ألا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيأ (وهذا) أى الاخبار بالحديث (ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه) أى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيأ (بل يلزم بالتزامه) أى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع (ولانه يلزمه أولا ثم يتعدى منه الى الغير) أى يلزم الحكم الناقل أولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه (ولا يشترط لمثله الولاية) أى لمثل هذا الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه أولا على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيأ كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير أى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان (ورد الشهادة أبدا من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود فى القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن يقبل حديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضى الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضى الله تعالى عنهم

الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنيئة فلا خفاء فى شمولها الاسلام لان الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق (قوله وأما الضبط) لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط فى قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون أخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم

لمساس الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم اذا انفردوا ولم يحضرهم عدل فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التى توجبها تلك الجنايات وعن الثانى بان قبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق اذ كثر معاملاتهم لا يحضرها مسلمان ولا ضرورة فى مثلها فى قبول الرواية مع ما فيهم من السعى فى هدم دين الاسلام تعصبا (قوله والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنيئة) مثالان للمباحات الدالة على خسة النفس ودناءة الهمة ومن المباحات الدالة على ذلك اللعب بالحمام والاكل والبول على الطريق وذكر قاضيخان الاكل والشرب فى السوق والحرف الدنيئة كالحياكة والدباغة والحجامة (قوله لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى الخ) يشير الى ان الضبط نوعان قاصر وكامل فالقاصر ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة والكامل أن ينضم الى ذكر ضبط معناه فقها وشريعة والقاصر من الضبط شرط لاصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلة وان وافق

﴿فصل في الانقطاع﴾ أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فكالارسال) الارسال عدم الاسناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير أن يذكر الاسناد والاسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل (فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا أن يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها تصح الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول أولى ولعادته انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله) هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال للجهل بصفات الراوي

الانصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الاصول واليه أشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح (قوله فصل في الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب أو الخبر المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله) الا باحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة أو ان يعضده قول صحابي أو ان يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل

القياس لفوات أصل الضبط بالنسيان أو لعدم الاهتمام بشأن الحديث والكامل فيه شرط القبول على الاطلاق حتى قدمت رواية من لم يعرف بالفقه ولا تعارض رواية الفقيه بل يرجح الثاني عليه بكمال الضبط فيه دون الاول وتقدم رواية الفقيه على القياس ولا تقدم رواية غير الفقيه هذا وقد يعترض على قوله لانهم كانوا يقبلون أخبار الاعراب بان الاعراب لكونهم من أهل اللسان مستقلون بمعرفة معانيه ألا يرى ان عليا رضي الله عنه انما طعن في معقل بن سنان بعدم تنزه القادح في العدالة لا بعدم الضبط اذ هذا لا يبعد عنهم كيف وهم أزكى الاصناف (قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه) سيجيء ان العته اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه تارة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين قيل الرجل الذي أكثر كلامه يكون كلام العقلاء فهو عاقل واذا كان أكثر كلامه كلام المجانين فهو مجنون فان ساوى فهو معتوه (قوله فمعضل بفتح الضاد) قال ابن الصلاح في كتاب معرفة أنواع الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعدا وأصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت قولهم أمر عضيل أي مستغلق شديد ولا التفات في ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل في المعنى كذا نقله صاحب الكشف (قوله وان لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل) وما سوى المسند يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين (قوله الا باحد أمور خمسة) وقيل لا يقبل مطلقا وعند بعض المتأخرين الراوي ان كان من أئمة نقل الحديث قبل والا فلا واختاره ابن الحاجب فان أراد بائمة من لو أسند نقل اذ هو عدل لا يروي الا عن عدل فذلك مذهبنا والا فلا بد من تصويره (قوله أن يسنده غيره) أو نفسه مرة أخرى كذا في فصول البدائع (قوله أو ان يعضده قول صحابي أو أن يعضده الخ) قال في فصول

الحديث مخالفا لها قال (ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الخ) أقول الظاهر ان هذا اطلاق مبني على خلاف آخر يتناول بينه وهو ان القرن الثاني والثالث عندنا كالاول لكون كل منهما مشهودا له بالصدق كما سبق في آخر الفصل الثاني وعنده لا لان الاول هو الخير المطلق لا لانهما والاستدلال والجواب من الطرفين مبني على هذين الاعتبارين أما استدلال الشافعي فلانه لم يلتفت فيه الى عدالة المرسل ولا من روى اليه مع كونهما من القرن الثاني وأما استدلالنا فلان حاصل

فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال
ذروني ما تركتكم فانما اهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه
ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه وعن ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع ابن حابس فقال أفي كل عام يارسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع رواه أحمد والدارمي والنسائي وابن ماجه والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرك وقال صحيح على شرط الشيخين وفي الصحيحين ومسند أبي حنيفة وآثار محمد بن الحسن من حديث جابر ان سراقة بن مالك قال يارسول الله متعتنا هذه لعامنا هذا أم للابد قال لا بل للابد وفي رواية لابد الابد وما ذكره في التلويح غلط (قوله الا أن يكون معلقا بشرط الخ) الاستثناء لما لم يكن فيه حكم بالنفي والاثبات عندنا بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا كان هذا الكلام ساكتا عن احتمال التكرار ووجوبه فلا يرد ان مفاد العبارة خلاف ما رآه أصحاب هذا المذهب فانه يوجب التكرار عندهم اذا تعلق بشرط أو وصف على ما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلق نفسك ولذا عبر القاضي أبو زيد عنه بقوله بتكرره على انها لو أفادت الاحتمال أمكن حمله على المعنى العام الذي

وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام أمر الى أمر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أوجه تالتها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلا منافي ارسال العدل الذي لو أسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز أن يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا روايته عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الامر الشيء الذي حمله هو أي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول

البدائع لا شك ان انضمام هذين يقوي الظن لكن الكلام في ان مثل هذا الظن كاف في الحجية عنده (قوله قلنا المسند الخ) قيل الجواب ليس بقوي لان الترجيح لا يكون بكثرة الشهود بل بالقوة وعلى تقدير التسليم فدعاه قبوله باحد الخمسة ودليله يدل على قبوله في بعض صور وجود أحد الخمسة اذ قوله قد يحصل الظن معناه الجزئية (قوله فيقبل المرسل ويعمل به) قال في فصول البدائع وفيه نظر لان العمل بحديث المستور والمجهول غير جائز عنده وان تعدد والظن الحاصل بانضمام الارسال لا يربو عنده على الحاصل بانضمام اسناد آخر (قوله وبانضمام أمر الى أمر الخ) قال في فصول البدائع ويرد عليه ان تعدد الارسال لا يربو على تعدد الاسناد أي المستور أو المجهول عنده (قوله وقد عرفت ان ليس النزاع الخ) رد للدليلين المذكورين وقد أشار في فصول البدائع الى جواب الاول حيث قال وقبول مراسيل الصحابي متفق عليه لكن يتناول بين الشافعي رحمه الله لا بين الكل اذ منهم من ردها أيضا ذكره في جامع الاصول فهذا الاستدلال عليهم وقد يجاب أيضا بان ذكر الصحابي لا لانه محل النزاع بل لقياس ارسال من شاركه في العدالة على ارساله فان أهل القرنين عندنا مطلقا ممن علم حاله أنه لا يرسل الا روايته عن عدل لانهم مشهود لهم بالخيرية فالغالب في حالهم ان ارسالهم بناء على الوضوح لا على عدم احاطة الرواة فلا يضر ههنا لاحتمال الناشئ عن غير دليل والا لزم أن لا يعمل بحديث وان صرح الثقة بان راويه عدل (قوله ليحمل الناقل الخ) أي ليقول عند ظهور الريب والطعن العهدة على الراوي لا علي فانه أخبرني هكذا (قوله وقد يمنع جري العادة الخ) رد للدليل الثالث قال صاحب التلويح أجيب عنه بان جريانها في رواية الحديث بالنسبة الى القرنين ثابت غايته ان ذلك لتعذر النقل عندهم أو لكونهم عدولا والاول مشكوك والثاني متيقن فيحمل المحتمل على المتيقن (قوله بل ربما يرسل لعدم احاطته الخ) قيل فحينئذ يكون

الاول ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض بينه وبين الرسول عليه السلام والتابعي ومن يليه مثله في الخيرية فيجب قبول روايتهما أيضا وحاصل الثاني ان كلا منافي ارسال من شهد الرسول عليه الصلاة والسلام بعدالته وهو التابعي ومن يليه حتى اذا أسند لا يظن انه كذب فظهر ان جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وعن الثاني بقوله ومرسل من علم حاله الخ ليس كما ينبغي أما الاول فلان ذكر الصحابي ليس لكونه محل النزاع بل يستدل به على حال

تحقيقا

(ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه ألا يرى انه لو قال أخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يجزم بما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض أصحابنا لما

ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا أن يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وأمثاله وأما الانقطاع الباطن فاما للمعارضة أو نقصان في الناقل أما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى) بالنصب أي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة (اسكنوهن أما في السكنى فظاهر وأما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وأنفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي لقوله تعالى) بالنصب أيضا لهذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي (واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين أوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين) فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما مع ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال

تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمعه من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا (قوله ألا يرى انه اذا قال أخبرني ثقة يقبل) كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا أتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر منهم روايته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت أو نسيت وصدقت أم كذبت معنى وأيضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يراه منه وسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين) هو ماروى

داخلا في زمرة من قال النبي عليه السلام فيهم من حدث عني بحديث يرى انه كذب فليتبوأ مقعده من النار وهذا مما لا يليق بحال الراوي المشروط فيه الشروط المذكورة بل بحال مسلم لا سيما بحال أهل القرن الثاني والثالث المشهود لهم بالخيرية على من دونهم وأنت خبير بان مجرد عدم احاطة الرواة لا يستلزم رؤية ان الحديث كذب حتى يلزم الدخول في زمرة من ذكر (قوله فربما ظن غير العدل عدلا) يرد عليه انه يقتضي أن لا يجوز العمل بالحديث وان صرح الثقة بان راويه عدل وهو خلاف ما اتفقوا عليه واعترض أيضا بان هذا يستلزم أن لا يقبل المسند أيضا الا انه على تقدير أن يظهر المروي عنه فربما يظن السامع غير العدل عدلا وهذا يجر الى أن لا يقبل خبر الواحد أصلا والجواب عنه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لا يقبله الشافعي أما لو عدله فيقبله فلا يجر ما ذكر الى عدم قبول خبر الواحد أصلا ثم رد ما ذكرنه أولا وأيضا يمكن أن يقال الظن كاف في ايجاب العمل وظن أهل القرن الثاني والثالث ممن هو أقرب منهم أصدق من ظن من دونهم وأدخل في الاعتبار فلينأمل (قوله كانه يشير الخ) قال الفاضل الشريف لفظة كان ليست في موقعه لان الثقة معروف معهود في قول الشافعي فيكون معلوما بخلاف قوله ثقة فانه منكر مجهول فلا يرد على الشافعي (قوله فيه بحث لان الكلام الخ) أجيب عنه بان الكلام في الخبر المنقطع ومتى اشترط فيه أن يكون راويه غير مستنكر وبالجملة الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بطريق المعارضة ويؤيده قول عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا ولو كان الرد بتهمة الكذب والنسيان فقط لما كان له معنى وأما قوله حفظت أم نسيت فتنبيه على ان فيه مانعا آخر من قبول روايتها قال القاآني قلت هذا الحديث مما تلقاه الفقهاء والمحدثون وعملوا به كالشافعي ومالك وأحمد رضي الله عنهم فلا يرد بها أو يقال هو خلاف الاصل وأنت خبير بان التأويل في باب النفقة وأما ايجاب السكنى فالنص ظاهر فيه فرد الحديث متعين بهذا الاعتبار (قوله وأيضا لا خفاء الخ) قيل ليس في كلام المصنف وغيره ما يدل على انه يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى بل ما يدل على انه يمكن حمل الآية على أحد محتملاتها بالقراءة الشاذة ولو سلم فلا شك ان احتياط الرواة في كلام الله تعالى أكثر وحل

من يشاركه في اعتدالة كله ورأى مشايخنا وأما الثاني فلان أهل القرنين عندنا ممن علم من حاله انه لا يرسل الا روايته عن عدل فان نوقش في هذين الامرين كان اعتراضا على كلام آخر فتدبر قال (وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد الخ) أقول يرد عليه انه يقتضي أن لا يعمل بالحديث ولو صرح لثقة

وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية (وكحديث المصراة فوله تعالى فاعتدوا وانما رد لنفيدم
الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه

واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على ان أدنى ما تنتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الامور الى الاجتهاد أو الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى أن تكتبوه وأدنى معناه أقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير (قوله وذكر في المبسوط) ليس المراد ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه أمر مبتدع لرفع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكحديث المصراة) صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وانما رد) أي خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا

القراءة بعضها على بعض أظهر سيما المختص من الشواذ بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه حيث نقل بطريق الشهرة بخلاف مصحف أبي فيرد خبر الواحد بمعارضته بلا مرية (قوله مجمل في حق ما هو شهادة) قال سراج الدين الهندي لو سلم انه مجمل فبيان المجمل بخبر الواحد جائز (قوله لانه ربما يمنع الاجمال والحصر الخ) قال في فصول البدائع التفسير بعد الابهام يراد به القصر استعمالا كما في حديث بئس ابن آدم فلا يرد منع الاجمال والقصر اذ المراد بالقصر الاستعمالي ما هو خارج عن الطريق المروية (قوله ولان قوله تعالى الخ) قيل يكفي في الاستدلال ان قوله تعالى أدنى ان لا ترتابوا على تقدير أن يكون ذلك اشارة الى العدد المذكور الشاهد كما قال بعض المفسرين والائمة لانهم يكون أدنى بمعنى الاقل ولا مزيد على الاقل وبهذا اندفع ما ذكره في أصول الكردري من الاستدلال به مطلقا فلا يصح على تقدير أن يكون ذلك اشارة الى أن يكتبوه ويكون أدنى بمعنى أقرب فتأمل (قوله لكن المروي الخ) قدح لما في المبسوط لكن ذكر في الكشف وغيره ان هذا الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي أول من أفرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهد ويمين معاوية (قوله لا لمجرد القياس) قد يتكلف في التلفيق بان مخالفة القياس الذي سنده الكتاب في حكم مخالفة الكتاب (قوله يعتبر بخبر الواحد) يجوز تخصيص عام الكتاب وكذا معارضة ظواهر الكتاب به قال صاحب الكشف والاوجه انه لا يجوز عند من يقول انه ظني من مشايخنا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز ولكن لا شبهة في متنهما أي نظمهما وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت وبهذا لا يكفر منكر معناه بخلاف منكر لفظ الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك

لاينافي الوجوب كقول النحاة في غير المنصرف ويجوز صرفه للضرورة مع وجوبه (قوله ولا دلالة لاسم الفرد على العدد) قيل عليه لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نفي باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ورد بان المفرد المقترن بادوات العموم عام بدليله وليس الكلام فيه بل في المفرد المجرد عن القرائن والواحد الحقيقي موجبه فيقع عليه بلا نية والاعتباري محتمله فيحمل عليه مع النية والعدد لا موجبه ولا محتمله فلا يصح حمله عليه أصلا وتناوله كل فرد من حيث انه واحد اعتباري لا يفيد النافي ولا يثبت مطلوبه لان مذهبه جواز اطلاقه

بالدليلين

على الاثنين الذي هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه واحد بل من حيث انه عدد ولا يلزم من تقييده بالمرأة أو الثلاثة التكرار والتناقض لانه تأكيد وتقرير للحقيقة أو تغيير وتعيين للمجاز هذا (قوله فلم يدل على اليسار)

ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب كما زعموا لان المراد اليمين لقراءة ابن مسعود رضى الله عنه والسنة قولا وفعلا وعليه اجماع الامة فيفوت الحل بالمرة (قوله المأمور به نوعان) أعم مما هو على الحقيقة ومما هو على المجاز ليشمل النفل فانه سبق ان الصيغة حقيقة فى الوجوب مجاز فى غيره وان ذلك مراد فخر الاسلام وقوله وقد يدخل فى الاداء قسم وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة فى الاباحة والندب بيان لمذهب المخالفين وما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغى أن يسمى أداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر مبنى عليه وعدم تعرض المصنف للمباح لان كونه اداء انما يتفرع على كون الصيغة حقيقة فيه فهو على هذا الرأى اما واجب أو مندوب هذا والله الموفق للصواب (قوله بسبب جديد عند البعض) وهم العراقيون من الائمة الحنفية وتابعهم صاحب الميزان وصدر الاسلام وهم السواد الاعظم والصواب لا يفوت عنهم لان المراد من السبب دليل الحكم من نص أو سنة لا ما يثبت به الوجوب ويتفرع عليه الحكم على ما تفق عليه الفريقان ومن البين المكشوف ان وجوب قضاء الصوم لم يعرف الا بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقضاء الصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم من نام على صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فلا قضاء علم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستأنف لا بما علم به وجوب الاداء وقولهم ان النص ليس لايجاب

الدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد فى معارضته ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعى فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه أيضا لانه بمنزلة النسخ واستدل فى ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وأجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض أعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان فى رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك فى اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى ابن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى الانقطاع او يكون أحد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور أيضا لا يفيد علما يقينيا فكيف يعتبر فى معارضة عموم الكتاب وهو قطعى أجيب عنه بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث

لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو أضعف منه وذلك لا يجوز (قوله وأجيب بانه خبر واحد الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان المراد الاحاديث التى لا يعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر لانهما معلوما الثبوت فكيف خصا من هذا الحديث (قوله على انه مخالف الخ) لا نسلم انه مخالف لعموم الكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما يثبت فيما تحقق انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسماع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما يرد نسبته لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد بقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب على ان المراد من الآية ما أعطاكم من الغنيمة كذا فى الكشف (قوله وايراد البخارى الخ) رد لجواب صاحب الكشف عن تضعيف الحديث بان الامام أبا عبد الله البخارى أورد هذا الحديث فى كتابه وهو الطود المنيع فى هذا الفن وامام أهل هذه الصنعة فكفى بالايراد دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعده ووجه الرد ان ما ذكره البخارى فى صحيحه قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم أورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطلقا بخلاف الثانى وقد يقال هذا الرد انما يتم لو لم يتأيد الحديث المذكور بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبى عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فانى لا أقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب (قوله كقوله عليه السلام

بانه رواية عدل وهو خلاف ما اتفقوا عليه قال (وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى الانقطاع الخ) أقول فيه رد على صاحب الكشف حيث ان الامام أبا عبد الله محمد بن اسمعيل البخارى أورد هذا الحديث فى كتابه وهو الطود المنيع فى هذا الفن وامام أهل هذه الصناعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعده ووجه الرد ان ما ذكره البخارى فى صحيحه على ما قال شراحه قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم أورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطلقا بخلاف الثانى فلانه قد لا يكون صحيحا وذلك لان الاول مشتمل على شرط الشيخين البخارى ومسلم وهو الثبوت بطريق الشهادة بان تكون الرواية من الصحابة المشهورين بالرواية عنه صلى الله عليه وسلم وان يروى عن الصحابى المشهور راويان تابعيان أو أكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك الصحابى ثم رواه عن كل واحد منهما راويان تبعان من أتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان ثم رواه عن كل منهما راويان ثقتان ثم رواه عن كل منهم الشيخان أو

البينة على المدعي واليمين على من أنكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله

جيدها ورديئها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم) تحقيقه ان الرطب لا يخلو من أن يكون تمرا أو لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء فلدفع هذه الشبهة صريحا زدت قوله جيدها ورديئها سواء

القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب قول محض وتخليط صرف ثم لو كان المراد من السبب ما يتفرع عليه الوجوب ربما يتمكن المجادل من القول بانه على ذلك التقدير لا يكون قضاء لما وجب سابقا بل واجبا مستأنفا فيجاب عنه بان كونه قضاء لما انه استدراك لما فات من الواجب رحمة من الله على عباده (قوله بخلاف فضيلة الصوم المقصود) قيل فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قال السيد الشريف ذكر النذر مستدرك لا دخل لها في المقصود لان الكلام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا (قوله ولان حكم الشرع الخ) قيل عليه لم لا يجوز أن تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق بين

يكون

القائل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله البينة على المدعي واليمين على من أنكر) حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد (قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر) هو ما روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله أجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته الخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز أن لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء أجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديئها سواء) اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلا لجواز أن

لا تنكح المرأة على عمتها) خص به قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وانه يتناول العمة وقوله عليه السلام لا يرث القاتل خص به قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فان الذكر يعم القاتل (قوله حصر جنس البينة) وقد يكتفى في التقرير بان الشرع حصر جنس اليمين على المنكر واختصاص الجنس به يقتضي أن لا يوجد فرد منه في غيره (قوله الا انه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله) حين جاء بغداد فانهم تعنتوه وسألوه عن بيع الرطب بالتمر فاجاب بجوازه فأوردوا هذا الحديث فقال ان هذا الحديث دار الخ (قوله زيد بن أبي عياش) موافق لما في الكشف والمغرب وأما الواقع في النهاية فهكذا دار على زيد بن أبي عياش (قوله قال ابن المبارك الخ) قيل عليه لا يلزم من معرفة أبي حنيفة رحمه الله ان رجلا واحدا ليس ممن يقبل حديثه أن يكون أبو حنيفة ممن يعرف الحديث لجواز أن يعرف رجلا واحدا ولا يعرف ما فيه (قوله فلا يكون من قبيل الخ) أجيب بانه لا منافاة بينهما لجواز أن يكون مردودا للامرين على ما سبق مثله (قول المصنف تحقيقه ان الرطب لا يخلو من أن يكون تمرا) وذلك بان يكون التمر اسما للثمرة الخارجة من النخيل من حين تنعقد صورتها الى حين تدرك ويكون اعتراض الاحوال عليها بمنزلة اعتراض الاحوال على الانسان الصادق عليه الصغير والكبير كما يدل على هذا قول الراوي نهى عن بيع التمر حتى يزهي أي يحمر أو يصفر وقول الشاعر * وتمر على رأس النخيل وماء * ولهذا لو أوصى بالرطب فيبس قبل الموت لا يبطل الوصية كما يبطل بالعنب اذا صار زبيبا قبله ولو أسلم في تمر فقبض رطبا أو بالعكس لم يكن استبدالا واعلم ان الوجه المذكور أورده الشيخان القاضي الامام أبو زيد وشمس الائمة على الامام أبي حنيفة رحمه الله حيث لم يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية مع جريان الوجه المذكور المصحح لبيع الرطب بالتمر بان يقال ينبغي أن يجوز بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية اما أن تكون حنطة أو لم تكن الى آخر الدليل (قوله وذكر في الاسرار وغيره الخ) هذا اشارة الى اعتراض على الامام أبي حنيفة رحمه الله لان القياس على الحنطة المقلية يقتضي عدم جواز بيع الرطب بالتمر عنده وبه يندفع التحقيق الذي أورده المصنف من جانبه لانه ظهر منه ان الرطب ليس تمرا مطلقا ليصح البيع متماثلا كيلا باهدار الصفة أعني الجودة والرداءة ولا نوعا آخر ليصح بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بان معنى اعتباره هذا الوصف ليس الا اختلاف الرطب

(واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل) فان قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ أولدلائل تدل على عدالتهم أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا (واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا في الحكم ولم يرجعوا اليه وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول أن يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني أن يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على أربعة أوجه اما أن يكون معارضا للكتاب أو السنة المشهورة أو يكون شاذا في البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة أما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فخبر المستور

يكون المعتبر اختلاف بعض الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله واما بكونه شاذا) عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة أما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان ترك الواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن ترك الواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلامه اذ كرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها لان الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضا ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل احد كل حديث الى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله

والتمر فيكون مخالفا لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم (قوله كالزبيب والعنب) قيل التمثيل بهما غير وارد لانه على الخلاف أيضا في ظاهر الرواية كما ذكر في الكافي (قوله قلنا ممنوع) جوابه ان صاحب الشرع أسقط اعتبار التفاوت في الجودة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد والتفاوت ههنا حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا أصلا وهو ان كل تفاوت يبتني على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقلية وغير المقلية وفي الحنطة والدقيق التفاوت بهذه الصفة وفي الرطب والتمر التفاوت ليس من صنع العباد فلا يعتبر كالتفاوت بين الجيد والردي. (قوله ولو سلم فلا عبرة الخ) أي ولو سلم علة الاستواء كالوصف ليس من صنع العباد حتى يصح البيع فيما ليس التفاوت فيه من صنعهم كالجيد والردي من نوع فلا يقاس عليه صحة البيع في التمر والرطب لكون القياس فيه في مقابلة الخبر وهو حديث سعد بن أبي وقاص رحمه الله (قوله وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه) أي هو أيضا معطوف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور ويجوز أيضا أن يعطف على ما يليه أعني قوله واما أن يكون شاذا (قوله وعموم حاجة الكل اليه) الظاهر في العبارة أن يقال وعموم الحاجة اليه أو وحاجة الكل اليه (قوله ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية) جوابه ان القضايا التي يحكم فيها بقضاء الصلاة من القطعيات عند الجمهور (قوله وأيضا ليس وجوب التبليغ الخ)

أحدهما قال (حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا الخ) أقول أراد بالتمر الدقل وهو التمر اليابس بقرينة تقابله بالزبيب والعنب والتمر أعم منه ولهذا قال النبي عليه السلام حين أهدى اليه رطب

المقيد والمجموع ورد بان تبدل الوصف يوجب تبدل الذات شرعا فلا فرق بين المجموع والمقيد من هذه الحيثية (قوله وعند الشافعي لا يبرأ الخ) قال في التلويح ان هذا لم يوجد في كتب أصحابه ورد بما نقل عن شرح التنبيه للشافعية اذا أطعم المغصوب منه ولم يعلم انه

ملكه ففيه قولان أحدهما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ (قوله والعادة المخالفة) لان الديانة الكاملة أن يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه ولا يشتمل فعله على الاسراف فان قيل كيف وافق التفتازاني وتابع المصنف في رد قول الشافعي رحمه الله بذلك مع تماديه في نصرة الشافعية قلت هو قد صرف عن الشافعي بتكذيب النقل في صدر المبحث فلم يبال في المحاشاة مع المصنف بحسب الظاهر بل يستفيد من ذلك باظهار النصفة الصمد لسواذج الحنفية (قوله بالمال المتقوم) خصه به لانه محل الخلاف اذ لا تضمن بالمنافع اجماعا (قوله لانها غير متقومة الخ) قيل عليه المنفعة ملك من شأنه أن يتصرف بوصف الاختصاص لا مال من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة وللشافعي أن يقول التقوم باعتبار واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال ورد بان التقوم عنده بالمالية ولهذا لا يضمن خمر الذمي عنده ان أتلفها مسلم أو ذمي لعدم تقومه كالخنزير ولو كان التقوم باعتبار المالكية كانت متقومة فصرح أصحابه في بيان ضمان منافع المغصوب عنده بانها أموال متقومة كالاعيان حقيقة لانها خلقت لمصلحة الآدمي كالمال و[illegible] شرعا حتى صلحت مهرا وضمنت بالعقود الصحيحة والفاسدة المراد بالاجماع وعرفا لقيام الاسواق بالمنافع والاعيان (قوله ولا بقاء للاعراض) هذه العبارة حيثما وقعت في كلام الفقهاء لا يصح حملها

تعالى فاسألوا أهل الذكر وأما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وورود عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن أبي هريرة وعن أنس أيضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب أن عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف أنس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبي عليه الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن أنس ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وأيضا روي ان أنسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا أدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو أو منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وراوي الحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس

حاصله ان التبليغ غير التشهير فلا يلزم من وجوب التبليغ وجوب التشهير (قوله حتى ان أهل المدينة الخ) عورض هذا بان عبد الله بن مغفل لما سمع الجهر بالتسمية في الصلاة قال اياك والحديث في الاسلام واني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وكانوا لا يجهرون بالتسمية وهكذا روي عن أنس رواه البخاري ومسلم وكذا روي عن عائشة وعلي وابن مسعود وما نقل عنهم من الجهر كان في ابتداء الامر فانهم كانوا يجهرون بالثناء والقراءة أيضا حتى نزل قوله تعالى وادعوا ربكم تضرعا وخفية أو جهرا للتعليم (قوله فخاف أنس) قيل لا يظن هذا بمثل أنس ولم يكن بين معاوية وعلي الا الاختلاف للامامة وأما الامور المتعلقة بالعبادات فلم يكن فيه تغيير الولاة لا يبقى ثقة لسائرها فان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجميع والصحابة رضوان الله عليهم كانوا لا يخافون من الكفار مع قلة عددهم واستواء الكفار أطراف الشرق والغرب فما لهم خافوا معاوية وهو مسلم لا يقتل أحد الصدقة في دينه غير ان بحثه مع علي في الامامة فقط (قوله لا سيما مثل أنس رضي الله عنه) لانه كان يقف خلف الصف لكونه صبيا في زمن النبي عليه السلام أو لكونه خادما له عليه السلام (قوله والسبب ما ذكرناه) وهو ان عليا كرم الله وجهه كان يبالغ في الجهر الى آخر ما ذكره من قبل قيل فعلى هذا يلزم من ترك التبليغ الواجب يعني عدم الاخفاء فيخرج أنس رضي الله عنه عن العدالة وأجيب بان ترك الواجب لاجل حفظ واجب آخر أتم منه لا ينافي العدالة وهذا من قبيل اختيار أهون المكروهين وقد عرفت ما فيه (قوله وأما الثاني وهو انقطاع الخبر الخ) اعلم ان هذا الانقطاع والذي قبله قول عامة المتأخرين وبعض المتقدمين من أصحابنا خلافا لبعضهم ولعامة الاصوليين والمحدثين والوظيفة في المسائل المذكورة فيها أن يجاب بمعارضة أحاديث أخرى أقوى في الصحة كما مر في حديث البخاري ومسلم في عدم الجهر بالتسمية أو بطعن في الرواية كما ان الطلاق بالرجال موقوف على زيد آخر مع انه معارض بحديث عائشة رضي الله عنها طلاق الامة تطليقتان (قوله سهو أو منسوخ أو مؤول) وتأويل الحديث المذكور ان ايقاع الطلاق مخصوص بالرجال (قوله يعتبر بحال الرجال) قال الفاضل الشريف الطلاق يعتبر بحال الرجال في الحرية والرقية وهو قول الشافعي رحمه الله وعند علي وابن مسعود رضي الله عنهما يعتبر بحال المرأة وهو مذهبنا وعن عمر رضي الله عنه انه يعتبر بحالهما فلا يمكن الثلاثة الا اذا كانا حرين واذا كانا رقيقين أو أحدهما فالطلاق

الا فى الصدر الاول كما قلنا فى المجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسيأتى معناه فى فصل العوارض (والصبى العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالى من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا يقبل روايتهم لاشتراط الشرائط المذكورة) أى لاشتراط الشرائط المذكورة فى الراوى ﴿فصل * فى محل الخبر﴾ أى الحادثة التى وردفيها (الخبر وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات أو العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا) أى يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة أى اذا أخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر اونجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن ان أخبر بها الفاسق أو المستور يتحرى بأن هذا) اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف أمر الحديث) فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحرى به بخلاف أمر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء والاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين فى الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم أصلا (وأما اخبار الصبى والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلا) أى لا يقبل فى الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلا أى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحرى بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحرى (والثانية) أى العقوبات (كذلك عند أبى يوسف) أى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة (لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل فى الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعى بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس فى هذه المرتبة (وعندنا لا

المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والا فهو يقول به لا محالة (قوله الا فى الصدر الاول) يعنى القرن الاول والثانى والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها أصل بشهادة النبى عليه السلام وفى غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق فى أهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه فى أمر الدين فان تأدى الى أن يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء فى عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر أو الفسق (قوله فصل فى محل الخبر) سواء كان خبرا عن النبى صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل فى الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها على اليقين (قوله وأما اخبار الصبى

اثنان (قوله بل عدم التمسك بذلك الحديث) فان كبار الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا فى هذه المسئلة وتكلموا فيها بالرأى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث (قوله بمنزلة الفاسق) قيل هذا على ظاهر الرواية ذكره محمد فى كتاب الاستحسان وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله ان المستور كالعدل بناء على جواز القضاء بشهادة المستورين ان لم يطعن الخصم والاول أظهر احتياطا فى باب الحديث لان أمر الدين أهم وفى هذا النقل اختلاف لان الكلام ههنا فى رواية الحديث قال سراج الدين الهندى المستور كالفاسق بلا خلاف بين أصحابنا فى باب الحديث فلا يكون خبره حجة احتياطا لامر الدين وانما اختلفت الرواية عن أصحابنا فى اخباره عن نجاسة الماء ثم ذكر رواية الحسن وما ذكره محمد مجتهد فيه (قوله فلا خفاء فى عدم قبول الرواية) وذهب جماعة من الاصوليين الى قبولها لانه اذا كان معظما للدين محترزا عن المعاصى غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق فى خبره فيقبل والمختار عدم القبول لان كونه متناولا محترزا عن المعاصى غير عالم بكفره لا يجعله أهلا للرواية ولا للشهادة كسائر الكفار من أهل الكتاب وغيرهم (قوله والا فالجمهور على أنه تقبل روايته) قيل ان أقل مرتبتهم الفسق فلا يكون فيهم شرط قبول الرواية والجواب ان الفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيه لتعمقه فى الدين ألا يرى ان منهم من يعظم الدين حتى يجعله كفرا وذا يمنعه عن الكذب ومن احترز عن الكذب على غير الرسول عليه السلام كان أشد تحرزا عن الكذب عليه عليه السلام كذا ذكره القاآنى (قوله ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث) كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب

على العموم فان عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سفسطة محضة انما اخترعها جهال أهل الكلام وأما الفقهاء فكعلمهم أعلى وشأنهم أرفع من اتخاذ أمثاله مذهبا لانفسهم وابتناء أحكام الشرع عليه ولا يقول به أبو حنيفة أصلا ولا الشافعى رحمهما الله وانما يصح أن يكون

لتمكن الشبهة فى الدليل والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص) أى كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة (وأما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط وأما ثبوتها بخبر يكون فى معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية) فلا تقبل شهادة الصبى والعبد (والعدد عند الامكان) حتى لا يشترط العدد فى كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفا كشهادة القابلة) مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم) أى له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا وما أشبه ذلك) المراد منها الاعراض التى تتجدد آنا فآنا كالعزائم والادراكات والميول والحركات فان الكلام فى منافع المغصوب فانها لا تضمن عندنا لا بالاعمال بان يحبس العين المغصوبة مدة لا يستعملها ولا بالاتلاف كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكونة الدار لانها غير متقومة لعدم تصور الاحراز فيها فلا تثبت المماثلة بينها وبين المال المتقوم بل الدليل لا يتوقف على

موضع

فان قيل ان ابن عمر رضى الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روى انه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل انهما جاآ جميعا فأخبراهم (قوله لتمكن الشبهة) قد يجاب عنه بانه لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى فى اثبات ذلك (قوله مع سائر شرائط الرواية) يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبى يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة (قوله صيانة لحقوق العباد) يعنى تشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون فى معنى الشهادة (قوله ولان فيه معنى الالزام) تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا (قوله فيحتاج الى زيادة توكيد) اما لفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هى المعاينة والعلم شرط فى الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه (قوله والشهادة بهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات الحقوق التى فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم أكثر والزامهم فيه أظهر مع انه يكتفى فيه شهادة الواحد (قوله وما ليس فيه الزام) ذكر فخر الاسلام فى

(قوله لو سلم كونه صبيا) أى لا نسلم أولا انه كان حينئذ صبيا اذ المروى انه كان حينئذ ذا أربع عشرة سنة ويجوز البلوغ حينئذ وأما رده عن الحرب حين عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة بدر بعد تحويل القبلة بشهرين فيحتمل أن يكون لضعفه (قوله قد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة الخ) قد يدفع هذا الجواب بمنع دلالة الدلائل القطعية على حجية خبر الواحد على الاطلاق بل على حجيته فى محل يمكن أن يكون حجة ولذلك لا يكون حجة فى الاعتقادات ولا يفيد العلم (قوله وان لم تكن من اثبات الحقوق التى فيها معنى الالزام) قيل قول المصنف لما فيه من خوف التزوير والتلبيس جواب عما يقال انه من حقوق الله تعالى فلم لم يكتف فيه بواحد وصار مثل حقوق العباد لا عما يقال ليس فيه معنى الالزام فلم اشترطت الشروط المذكورة فيه كما يفهم من كلام الشارح وذلك لانه يلزم فيه حرمة الصوم ووجوب الافطار وأى الزام فوق هذا ويمكن أن يقال اللام فى الحقوق للعهد والمعهود حقوق العباد والنفى راجع اليه لا الى تحقق معنى الالزام وان كان المتبادر ذلك (قوله اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم أكثر) قيل هذا بصدد المنع

أو كل تمر خيبر هكذا حتى ان الاتيان بالرطب بعد امتثالا لطلب التمر قال (بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق) أقول على الاطلاق ينبغى أن لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والا لكان مخالفا لقوله اذ الاعتقادات لا تثبت بخبر الآحاد قال (يعنى تشترط الامور المذكورة الخ) أقول يجوز أن يكون قوله صيانة لحقوق العباد وقوله لان فيه معنى الالزام علتين لاشتراط الامور المذكورة ويجوز أن يكون الاول علة للثبوت والثانى للاشتراط ويكونا متوجهين الى قوله الا بلفظ الشهادة الخ فانه

كالودائع والامانات (تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا) فان فى اشتراط العدالة فى هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول والثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير (بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن) فانه قد سبق فى هذا الفصل فى الطهارة والنجاسة ان هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة فى قبول خبر غير العدول فى الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما فى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبلناه هنا مطلقا (وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل) فانه الزام من حيث انه يبطل عمله فى المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف فى حقه (وحجر المأذون وفسخ الشركة) كما ذكرنا فى عزل الوكيل (وانكاح الولى البكر البالغة) فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج فى المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (فان كان المخبر وكيلا أو رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط) انما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولى لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فتنتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وأيضا قلما تطرق الكذب فى الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلنى فلان أو أرسلنى اليك لتقول كذا وكذا وأما الاخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر فى الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أى شبه الالزام وعدم الالزام

موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل فى مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفى موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور فى كلام الامام السرخسى ومحمد ذكر القيد فى كتاب الاستحسان ولم يذكره فى الجامع الصغير فقيل يجوز أن يكون المذكور فى كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون فى المسئلة روايتان (قوله على ان المتعارف) لا يشترط فى الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء أخبر بانه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه أو جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات أو لاخبار الغير بانه وكيل فى ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثانى حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله أو غلامه (قوله وان كان) اى الخبر عما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد أو العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول أبى حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع و بعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا فى الاطمئنان ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفى أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر فى المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعنى الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبى حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وأما عندهما فالكل سواء أى يكفى فى هذا القسم قول كل مميز كما فى القسم الذى لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور فى رعاية شبه عدم الالزام فقوله

(قال المصنف كالودائع والامانات) الوديعة من الودع بمعنى الترك سميت بها لانها شئ يترك عند الامين وهى أخص بالامانة لان الوديعة هى الاستحفاظ قصدا والامانة قد لا تكون كذلك كما اذا هبت الريح وألقت ثوب انسان فى حجر غيره يكون الثوب أمانة عند ذلك الغير ولا يكون وديعة (قوله لكن لا يخفى انه يحصل به قصور الخ) لان اشتراط سائر الشروط يرجح جانب الالزام وذلك لان شبه الالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة معا وشبه عدم الالزام يوجب سقوطهما معا فتوفير الشبهين حقهما أوجب اشتراط أحدهما واسقاط الآخر على السوية وأما اشتراط سائر الشروط أيضا فيكون ترجيحا لجانب الالزام لانه الذى يناسب اشتراط الشرائط و بهذا التقرير يندفع ما يقال ان اشتراط الشرائط لا يرجح جانب الالزام

متضمن للثبوت والاشتراط جميعا فان ما قبل الا يدل على الثبوت وما بعده على الاشتراط قال

عدم البقاء أصلا فان الاعراض لما كان وجودها فى نفسها هو وجودها فى محلها على ما حقق فى محله لا يتصور اثبات المماثلة بينها وبين غيرها حتى يقضى بهذا (قوله وأيضا الواجب من الاصل) اعترض عليه بانه لا يصح أن يكون وجها رأسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق بان فى القيمة جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن أداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم اذ بمجرد العجز عن الاصل

(فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ * أما السماع فهو العزيمة في هذا الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك أو بان تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم والاول أعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة
رحمه الله كان ذلك أحق
منه عليه السلام فانه
كان مأمونا عن السهو
أما في غيره فلا على ان
رعاية الطالب أشد عادة
وطبيعة وأيضا اذا قرأ
التلميذ فالمحافظة من
الطرفين واذا قرأ
الاستاذ لا تكون المحافظة
الا منه وأما الكتابة
والرسالة فقائم مقام
الخطاب فان تبليغ
الرسول عليه السلام
كان بالكتاب والارسال
أيضا والمختار في الاولين
أن يقول حدثنا وفي
الآخرين أخبرنا وأما
الرخصة فهي الاجازة
والمناولة فان كان عالما
بما في الكتاب يجوز
فالمستحب أن يقول
أجاز ويجوز أيضا أخبر
وان لم يكن عالما بما فيه
لا يجوز عند أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله خلافا لابي
يوسف كما في كتاب
القاضي الى القاضي لهما
ان أمر السنة أمر عظيم
مما لا يتساهل فيه
وتصحيح الاجازة من غير
علم فيه من الفساد ما فيه
وفيه فتح لباب التقصير
في طلب العلم وهذا أمر
يتبرك به لا أمر يقع به
الاحتجاج وأما الضبط والعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلب ما
عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر أي اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله أصلا وعند أبي يوسف رحمه الله

رعاية للشبهين تعليل لعدم الاكتفاء باحد الامرين العدد أو العدالة (قوله فصل في كيفية السماع) وهو الاجازة بان يقول له أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروآتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوزوا طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها ولذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر يتبرك به) جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه (قوله وامام) يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه (قوله والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله) لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف هو

بل صحته اذ العدد بدون الشرائط لا يفيد الالزام فلا يتم شبه الالزام بدونه (قال المصنف فتقول أهو كما قرأت) قيل ليس السؤال شرطا حتى لو قرأ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولا انكار فهو كالقسم الاول في جواز العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرأ عليه وكذا في جواز الرواية عند الجمهور ولان العرف يدل على ان سكوته في هذا دليل تقريره على الرواية واقرار بصحته والا كان سكوته فسقا وفيه خلاف جماعة من أصحاب الشافعي رحمه الله وغيرهم حيث لم يجوزوا الرواية في هذه الصورة مستدلا بانه لو قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره بدين أو بيع فسكت لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه فكذا هذا ورد بان العرف لم يجر في هذا على ان السكوت تصديق بخلاف ما نحن فيه (قال المصنف أما في غيره فلا) ظاهره يفيد نفي الاحقية في الغير فيحصل بالتسوية بين الوجهين وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله وعليه معظم علماء الحجاز والكوفة ومالك وأشياخه من علماء المدينة والبخاري والمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح الوجه الثاني على الاول وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وأيضا الخ (قول المصنف وأما الكتابة والرسالة الخ) أما الكتابة فبان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد وأما الرسالة فبان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغتك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد (قوله فهي الاجازة) اعلم ان الاجازة أنواع الخ أن يجيز لمعين في معين كاجزتك كتاب البخاري مثلا أو أجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي فهذا أعلى أنواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لا خلاف في جوازها * اجازة لمعين في غير معين كقول الشيخ أجزتك مسموعاتي أو مروياتي والخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها أيضا وايجاب العمل بما روي بها * اجازة العموم كقوله أجزت للمسلمين أو لمن ادرك زماني فجوزها الخطيب مطلقا وجوزها القاضي أبو الطيب لجميع المسلمين الموجودين عند الاجازة * اجازة المعدوم كقوله أجزت لمن يولد لفلان جوزها الخطيب وأبطلها القاضي أبو الطيب وابن الصباغ وهو الصحيح وأما اذا عطف على الموجود فقال أجزت لفلان ولمن يولد له وأجزت لك ولعقبك ونسلك فجوزه ابن أبي داود * اجازة المجاز

ان كان تحت يده يقبل فى الاحاديث وديوان القضاء للامن من التزوير وان لم يكن فى يده لا يقبل فى ديوان القضاء ويقبل فى الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل فى الصكوك لانه فى يد الخصم حتى اذا كان فى يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل أيضا فى الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف فى كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا وأما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير فى مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا) المراد من النسبة التامة أن يذكر الاب والجد (وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نضر امرأ) أى نعم الله (سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ماذكرنا وهو فى ذلك أنواع) أى الحديث فى النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا أو مجملا أو متشابها أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلا لان فى الاول) أى فى المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثانى والثالث) أى المجمل والمتشابه (لا يمكن نقلهما بالمعنى وفى الاخير) أى ما كان من جوامع الكلم (لا يؤمن الغلط

ما اذا لم يذكر سماعه عنا فى هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك (قوله وديوان القضاء) هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث) أجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة فى الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه أفضل (قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلام) يعنى يوجد فى الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعانى بعبارته وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار فى الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام فى غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة فى جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضى الله عنهم أمر النبى صلى الله عليه وسلم بكذا ونهى عن كذا ورخص فى كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا (قوله فما كان محكما) أى متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح فى أقسام الكتاب

كقول الشيخ أجزت لك مجازاتى أو أجزت لك ما أجزتنى والصحيح الذى عليه العمل جوازه (قوله ولكن غلب على ظنه ذلك) والا فعدم القبول اتفاق (قال المصنف وأما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة الخ) يحتمل أن يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه فى طبقة سماعه فان من دأب أهل الحديث انهم يكتبون فى آخره ما سمعوه من كتاب قرأه على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان بن فلان وفلان بن فلان الى أن يأتوا على أسماء السامعين أجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماعه جماعة حل له أن يروى لانتفاء تهمة التزوير عنه بخلاف ما اذا وجده مفردا ويحتمل أن يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمن ذلك (قوله نضر الله) بالتشديد كما يدل عليه تفسيره بنعم ويروى بالتخفيف بمعنى حسن وجهه (قوله أجيب بان النقل بالمعنى الخ) قيل الجواب ليس بمرضى لان المسموع هو اللفظ لا المعنى فلا نسلم ان النقل بالمعنى أداء كما سمع غايته أن يكون أداء لمعنى ما سمع بعبارة أخرى مغايرة لما سمع فلا يكون كما سمع وأما قوله ولو سلم فيمكن أن يجاب عنه من جهتهم بان الحديث دل على أفضلية النقل كما سمع وترك الافضل المؤدى الى ترك الواجب وهو ما فى عبارته عليه السلام مما لا يؤدى بغيرها لا يجوز (قوله الخراج بالضمان) أى غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشترى لانه لو هلك قبل الرد لهلك من ماله كذا فى كتاب الغريبين وفى الفائق كل ما خرج من شئ فهو خراج فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله (قوله لا ما لا يحتمل النسخ الخ) فان عدم احتمال النسخ ليس بشرط فى

فيه لاحاطته لمعان تقصر عنها عقول غيره

وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء ورد بان الدليل الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعى تصور الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور أداؤه فكيف تكون القيمة خلفا عنه بل هى أصل من هذا الوجه الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضاء حقيقة وليس هذا مستندا الا بالعجز الحالى بل بالعجز عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصوره وأما الوجه الثانى فمبناه على اعتبار القيمة فى تعيين الاصل من غير ملاحظة تصور الاداء (قوله لا بد للمأمور به من الحسن الخ) مسئلة اتفق عليها الحنفية والمعتزلة بمعنى انه لا بد أن يكون فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبل ورود الشرع بكون

فصل في الطعن ● وهو اما من الراوي أو من غيره والاول اما ان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح وأما ان عمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة وأما ان أنكرها صريحا كحديث عائشة أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد لقصة ذي اليدين) وهي ما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى احدى العشاءين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتهما عنه مع انكاره ومن فذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلاة وزعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ)

(قوله فصل في الطعن كحديث عائشة رضي الله عنها) وقد يقال ان غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب (قوله وان عمل) أي الراوي بخلاف ماروى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك (قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها) ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها (قوله لقصة ذي اليدين) هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عليه السلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه أنكر ذلك أولا

جواز النقل بالمعنى (قوله كحديث عائشة رضي الله عنها الخ) فان قلت الحديث يفيد بطلان تزويج المرأة نفسها بغير ولي لان المحفوظ في الحديث نكحت بصيغة المعلوم وتزويجها ابنة أخيها ليس عملا بخلافه قلت لما أنكحت فقد زوجت كنكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد كما ينعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء ينعقد بعبارتها أولا فيكون فيه عمل بخلاف ماروت (قوله وقد يقال ان غيبة الخ) فان قلت العمة ليست بولية لان الولي هو العصبة والعمة ليست اياها بل هي من ذوي الارحام قلت ولي النكاح لا ينحصر عندنا في العصبة نعم العصبة بنفسه مقدم في ولاية التزويج ثم تنتقل الولاية الى الام ثم الى ذوي الرحم الاقرب ثم الى مولى الموالاة ثم الى خاص في منشوره ذلك نعم يمكن أن يدفع القيل بان عائشة رضي الله عنها لما أنكحت ابنة أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها أولى فيكون فيه عمل بخلاف ماروت كذا في شرح البزدوي (قول المصنف ببعض محتملاته) بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه أو كان مشتركا أو بمعنى المشترك فعمل ببعض وجوهه (قول المصنف من بدل دينه فاقتلوه) أي بدل دينه الحق وكلمة من عامة يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوي بالرجال على ماروى أبو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضي الله عنه فلم يقبل الشافعي تخصيصه فان بيان ذلك بمنزلة التأويل فلا يكون حجة على غيره (قوله ترك بينهما ذكر عروة) قيل اغماز كه لان مقصوده ليس بيان سلسلة الرواية بل ان الزهري بعد ماروى حسبما يجوزه روايته عن عائشة رضي الله عنها أنكر ولاجل هذا لم يذكر عروة ولا ما بينه وبين سلطان من السلسلة (قوله هو عمرو بن ود) في تهذيب الاسماء واللغات للنووي ان اسمه الخرباق بن عمرو بخاء معجمة مكسورة وموحدة وقاف واختلف في ان ذا اليدين هذا هل هو ذو الشمالين الذي قتل يوم بدر كما قاله الزهري وتابعه الحنفية أو غيره كما هو المختار عند الاكثرين واستدل عليه بكون راوي القصة أبا هريرة لانه أسلم عام خيبر بعد بدر بخمس سنين وفي شرح المهذب قال ابن عبد البر اتفقوا على ان الزهري غلط في هذه القصة والله أعلم (قوله مع انه أنكر ذلك) حيث قال كل ذلك لم يكن وفيه اشكال معروف وهو ان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن ليس بمطابق للواقع فكيف صدر عن النبي عليه السلام المحفوظ عن الكذب وأجاب عنه الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق بان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن مجاز عن لم أشعر بشيء من ذلك لان عدم كون الشيء يستلزم عدم الشعور به فيكون من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم وفيه بحث لان جواب ذي اليدين بقوله بعض ذلك قد كان دليل واضح على ان الحديث محمول على معناه الحقيقي فانه من أهل اللسان عارف بمراد الرسول عليه السلام فلو كان مراده عليه السلام المعنى المجازي لما أجاب بما هو جواب عن المعنى الحقيقي لا يقال لعل مراد ذي اليدين أيضا المعنى المجازي

لان

(ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه

الامر بهذا انها ومنوطا بها بحيث لا يمكن من هذه الحيثية تعلق النهي عنه عليه وورود به وكذا المنهي عنه

لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة (قوله ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه) فان قيل ان أريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز أن يكون سهوا أو نسيانا وان أريد به أعم من ذلك فلا أولوية لان المروى عنه أيضا ثقة قلنا تعارضا فبقى أصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا أتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر في

لا نا نقول يدفعه قوله عليه السلام أحق ما قال ذو اليدين اذ لا معنى لان يقال أشعرت فالاظهر في الجواب أن يقال معنى الحديث كل ذلك لم يكن في ظني ولا كذب في هذا (قوله لان سياق القصة الخ) اشارة الى رد كلام فخر الاسلام حيث قال وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكر فعمل بذكره وهو الظاهر من حاله والحق ان الظاهر ما ذكره فخر الاسلام من انه عليه السلام عمل بذكره بعد روايتهما اذ كان عليه السلام لا يقر على الخطا (قوله وكلام الناسي الخ) تصحيح على مذهب الشافعي رحمه الله (قوله لان راويه أبو هريرة الخ) والجواب عنه انه يجوز أن يكون راويا من غيره فيكون مرسلا وارسال الصحابي مقبول بالاجماع (قوله وقد رواه عمران بن حصين) بطريق آخر ذكره في صحيح مسلم وهو انه عليه السلام صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباق وكان في يده طول فقال يا رسول الله فذكر له عليه السلام حقيقة الحال وخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى الى الناس فقال أصدق هذا فقالوا نعم فصلى ركعة ثم سجد سجدتين ثم سلم وعلى هذه الرواية التمسك بالحديث المذكور لعدم بطلان الصلاة بالكلام مشكل اذ لو صح التمسك به لصح التمسك به لعدم بطلانها بالخطوات الكثيرة ولا خلاف في بطلانها سواء كان سهوا أو عمدا (قوله وهجرته متأخرة) الظاهر ان المراد بالهجرة الهجرة الى المدينة وهذا القدر لا يكون دليلا على ان حدوث الامر المذكور انما كان بالمدينة كما يتبادر من السياق اللهم الا أن يراد بالهجرة الهجرة عما نهى الله تعالى أعني الكفر فيكون المراد به أيضا تأخر الاسلام ويؤيده ان الامام النووي ذكر في التهذيب انه أسلم هو وأبو هريرة عام خيبر سنة سبع من الهجرة (قوله ولان الحمل على نسيانه أولى) فيه بحث لان نسيان الحاكي سماعه عن غيره وزعم انه منه في الاحتمال سواء ويمكن أن يجاب بان انكار الاصل جازما ليس محل النزاع على المختار ومترددا ليس كالاحتمال الذي في الفرع بجزمه بالرواية وانه عدل (قوله وفيه نظر) قال الفاضل الشريف وجه النظر ان أصل الخبر انما ينبغي معمولا به بعد ثبوته ولم يثبت بعد (قوله وظاهر كلام المصنف الخ) انما قال ظاهر

(وفيه نظر) أقول وجهه انه انما يكون معمولا به اذا كان متصل السند واذا تعارضا تساقطا فلا يوجد اتصال السند قال (وظاهر كلام المصنف يدل على ان اطلاق الخ) أقول انما قال ظاهر كلام المصنف لان قوله واما ان أنكره انكار جاحد يدل على ما ذكره لكن قوله بعد ذلك في الاستدلال ولم يقبله عمر ونحو ذلك من العبارات لا يدل قطعا على الانكار والتكذيب قال (ولا يشعر بالحكم اذا توقف وقال لا أتذكر ذلك) أقول يعني ان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سببا للتوقف وظاهر

لابد أن يكون فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهي عليه وبسبب النهي اليه من هذه الحيثية بحيث لا يمكن تعلق الامر به عليه لقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقوله ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فانه يدل على ان المأمور به متصف بكونه عدلا واحسانا والمنهي عنه بكونه فحشا قبيحا والحلل عليهم طيبا والمحرم خبيثا قبل ورود الامر والنهي وتعلق الخطاب به ولو لم يتصف قبل ورود الخطاب بهذه الاوصاف لم يكن لهذه الاحكام واقع يطابقها ومطابق يصدقها ومنشأ يخصها ويكون المعنى ان الله يأمر بما أمر به ولا يأمر بما لا يأمر به وهو قول لا معنى له أصلا ثم ان العكس يعني ورود الامر بما فيه جهة قبيحة صالحة لتعلق النهي عنه والنهي بما فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر به وان كان أمرا ممكنا بالنسبة الى قدرة الله تعالى وعدم المانع عنه والمنازع له

الا انه يمتنع من جهة كونه سبحانه حكيما عالما قادرا جوادا على الاطلاق وهو لا ينافي الاختيار بل يؤكده كما لا ينافيه سبق الاخبار به منه جل ذكره ولكن المنظور بالذات في مراعاة الحكمة هو الكل من حيث هو كل ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة لا الجزئيات

ويكون جرحا عند أبي يوسف لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه) قال
كنا في ابل الصدقة فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر
رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب أي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم
يحتمل حضور عمر في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق كنت مع عبد الله ابن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلى الله عليه تعالى وسلم بعثني أنا وأنت فاجنبت فتمعكت الصعيد فاتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرناه فقال عليه الصلاة والسلام أما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله ألم تر عمر لم يقنع بقول عمار (وهذا فرع خلافهما في شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) ولم يعمل عمر وعلي رضي الله عنهما
ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا
كما لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من أئمة الحديث

الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث (قوله ويكون جرحا عند أبي يوسف رحمه الله) لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وأيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك (قوله ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما) فان قيل قد روى ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا أنفي أبدا أجيب بانه كان سياسة اذ لو كان

لاحتمال أن يحمل الانكار في قوله واما بان أنكرها على عدم التصديق وهو متحقق في صورة التوقف قال الفاضل الشريف اعترض بانه صرح به حيث قال وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو ينكره لا يكون مقبولا وقد يجاب عن الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سببا للتوقف وظاهر ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم القبول (قوله وقد يستدل) أي على كون ما ذكر جرحا قال الفاضل الشريف هذا الاستدلال مبني على كون عمر راويا لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي هو عمار الا انه يدعي حضور عمر فيما جرى عليه وهو ينكره وقول المصنف لو لم يحتمل حضور عمر يدل على ان عمر ليس راويا ولا مرويا عنه فعلم ان استدلاله فاسد وقد يتكلف في الجواب بانه أراد باحدهما المعين بقرينة ذكر الانقطاع وهو عمار لكنه أبهم للمبالغة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنه كما جمعهما بعده في قوله ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار الخ لاحتمال النسيان من كل منهما (قال المصنف فبالاولى اذا نقل الخ) فيه اشارة الى دفع بحث الامام الكردري بان عمارا لم يرو عن عمر فليس مما نحن فيه (قال المصنف وهذا فرع خلافهما الخ) أي خلاف محمد وأبي يوسف رحمهما الله في المسئلة المذكورة فقال أبو يوسف قبل القاضي هذه البينة ولا ينفذ قضاؤه وقال محمد يقبلها وينفذ قضاؤه وبهذا الاصل أنكر أبو يوسف مسائل على محمد حكاها عنه في الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكر وسمع ذلك محمد (قوله أجيب بانه كان سياسة) كما نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج حين سمع قائلة تقول

هل من سبيل الى خمر فاشربها ✱ أو من سبيل الى نصر بن حجاج

والجمال لا يوجب النفي ولكنه فعل ذلك لمصلحة روى انه قال ما ذنبي يا أمير المؤمنين فقال رضي الله عنه

ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه يدل عليه قول المصنف أولا ولم يقبله عمر وثانيا فلم يقبل قول عمار حيث لم يقل فتوقف وثالثا فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا حيث لم يقل يتردد فيه فظهر ان الاعتراض بانه صرح به حيث قال وعمر لم يتذكر بذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ناشئ عن عدم الاستقراء فليتأمل قال (وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون أحدهما نقلا وجوابه الخ) أقول لما كان قول أحدهما محتملا لان يراد به أحدهما معينا وهو عمار ويكون ابهامه للمبالغة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنهما وان يراد به أحد غير معين وكان الاول راجحا بقرينة ذكر الانقطاع أجاب الشارح أولا بالنظر الى الاحتمال الاول بقوله وجوابه ان عدم التذكر الى قوله من النسيان وثانيا بالنظر الى الاحتمال الثاني بقوله ولا خفاء الخ فظهر ان القول بان هذا الاستدلال مبني على كون عمر راويا لهذا

فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور فى أصول البزدوى

فان أردت فعليك بالمطالعة فيه ﴿فصل فى أفعاله عليه الصلاة والسلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب

حد المالف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز أن يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابى وقع فى كوة فى المسجد وقهقهت الاصحاب فى الصلاة بعضهم من كبار الاصحاب وأمر النبى صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث فى تغريب العام فى زنا البكر بالبكر ذكره النبى عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه (قوله فان كان الطعن مجملا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل لم يقبل لان العدالة أصل فى كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز أن يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا (قوله وما ليس بطعن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله فصل فى أفعاله عليه السلام) يعنى الافعال التى يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا يختص منه بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام ويدخل فى المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به فى المخصوص والزلة

لا ذنب لك انما الذنب لى حيث لم أطهر دار الهجرة منك (قوله وفيه بحث) أى فى قوله لما حلف الخ قال الفاضل الشريف فيه نظر لجواز أن يتغير اجتهاده ثانيا كون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن يحلف مثل عمر فيها الا وقوفه له عليه انتهى أجيب بان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة أمر يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر الى جزمه ولا يمنعه عنه الاحتمال المآلى لان المحتمل اذا وقع خيرا من الاول يلزمه أن يفعل ويكفر عن يمينه كما ورد عليه الحديث بل صدر عن النبى عليه السلام كما قال الله تعالى يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك حتى قال عز من قائل قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل النبى عليه السلام كيف يصح عدم تجويز صدوره عن مثل عمر وقد يجاب عن البحث بان الحدود ليس فيها للرأى مساغ أى على ما ذكره فى فصل محل الخبر حيث قال بان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأى فى اثبات ذلك (قوله والانصاف ان قصة اعرابى الخ) قيل لا شك فى تفاوتهما من هذه الجهة لان وقوع هذه الحادثة وهى الزنا أكثر من وقوع تلك الحادثة وهى القهقهة فى الصلاة كيف وحالة الصلاة تنافيها فلو كان تغريب العام بعض الحد لتكرر بتكرر السبب بخلاف الحادثة الاولى لانها مظنة عدم التكرار فلاجل ذلك جاز خفاؤها على بعض الصحابة (قوله فى كوة) قيل الصواب فى هوة وهى المكان وفى الكشف فى البئر وفى النهاية فى ركية وهى البئر واعترض بانه ليس فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ركية وأجيب بانه ليس فى كلام الراوى انه كان فى المسجد فيجوز أن يقال انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى فى غير المسجد وفى الموضع الذى يصلى فيه ركية (قوله والاستكثار من فروع الفقه) كما ذكر بعض المحدثين فى حق أبى يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه ومن البين ان

الحديث وليس كذلك بل الراوى هو عمار ناشئ أيضا من عدم الاستخراج فتدبر قال (وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية) أقول قيل فيه نظر لجواز ان يتغير اجتهاده ثانيا لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن يحلف مثل عمر فيها الا وقوفه له على ثباته عليه وليس بشئ لان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة مقدمة أجنبية يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر الى ذلك الجزم الحالى ولا يمنعه عنه الاحتمال المآلى

فانها انما تعتبر بالعرض والاشعرى على ما نقله عنه أصحابه وأتباعه يخالف فى ذلك ويقول لا يلزم المأمور به والمنهى عنه أن يكون فيه جهة صالحة لتعلق الامر والنهى عليه ويجوز العكس فليس الحسن عنده الا بمعنى ما أمر به ولا القبيح الا بمعنى ما نهى عنه ولا يثبت الحسن والقبح الا بنفس الامر والنهى ولا مدخل للعقل فى حكمه وجهة شرعيته وعندنا الحسن والقبح من مقتضيات الامر والنهى ومدلولاتهما الاقتضائية الثابتة فى نفس الامر قبل ورود التكليف وصدور الخطاب ويتفاوتان الى ما يستقل العقل بادراكه بالضرورة أو بالبرهان وما لا سبيل اليه أصلا ولكن الفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان الحاكم عندهم هو العقل فهما يمكن العبد من ادراك الجهة

الصالحة بعقله يجب عليه الحسن ويحرم القبيح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله أمر أن لا تعبدوا الا اياه ولا يثبت الحكم

وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به أو زلة وهو فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى بها
فقفعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند

البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى فعله وطريقته وعند الكرخى يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن أن يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وأفعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والخصوص به نادر

﴿ فصل فى الوحى ﴾ وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه عليه السلام بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت (الحديث) حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فى الطلب الروع القلب (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى اياه بان أراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء
فانه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظاهر لا غير وانما الرأى وهو

هو

اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله وواجب وفرض) يعنى ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا مستحبا أو فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لامحالة حتى ان قياسه واجتهاده أيضا قطعى لانه لا يقرر على الخطأ على ما سيأتى (قوله وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هى الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله من غير قصد) قال الامام السرخسى أما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى أصل الفعل لانها أخذت من قولهم زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت وأما المعصية حقيقة فهى فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته (قوله ففعله المطلق) أى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة أو سهوا أو مخصوصا بالنبى عليه السلام فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى عليه السلام والاختلاف فى انه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف فى الاتباع أيضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبى عليه السلام والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما أن نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أو لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم فى حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثانى انا لا نسلم ان الامر فى الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة فى القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وأيضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل فى الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان أريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن أن يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل (قوله فعند البعض حظه الوحى الظاهر) لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان

هذا لا يصح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصح جرحا (قوله والجواب انا لا نمنعهم الخ) فيه بحث لان التوقف فى الاتباع ان كان واجبا فضده وهو الاتباع يكون حراما قطعا فلم لا يذمهم على الفعل وان لم يكن واجبا وليس بحرام كان ضده جائزا فكان مباحا (قوله ويمكن أن يقال الخ) قيل للواقفية أن يردوا على هذا الجواب ان بقاء الاصل على ما هو عليه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه بل الجواب انه عليه الصلاة والسلام امام لكونه نبيا وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لا انه ثابت بالاصل فقط وكذا عدم بيان عدم الاختصاص لكونه سكوتا فى

لان المحتمل اذا وقع كان خيرا من الاولى فيلزم على الحالف أن يفعل ذلك الخير ويكفر عن يمينه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين وقد رأى خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم يفعل الذى هو خير على ان هذا الامر صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه قوله تعالى يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك تبتغى مرضات أزواجك الى أن قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يصح عدم تجويز صدوره عن مثل عمر رضى الله عنه فتدبر

المتمل للخطا يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى وعند البعض له العمل به ما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا يا أولى الابصار والحكم داود وسليمن عليه السلام بالرأى فى نفش غنم القوم) يقال نفشت الغنم والابل نفوشا أى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع جماعة فأفسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال أرى أن تدفع الغنم الى أهل الحرث ينتفعون بالبانها وأولادها وأصوافها والحرث الى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم أفسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك أما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع فى الحرث بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى وأما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر والنقصان (ولقوله عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث) روى ان الخثعمية قالت يارسول الله ان فريضة الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه فقال عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقبل (وقوله عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته الحديث) روى ان عمر سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك (لكن يحتمل فى الحديثين ان النبي عليه السلام علمه بالوحى لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب الى فهم السامع ولانه أسبق الناس فى العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معانى النص) المراد بها العلل (فاذا وضح لهذه العمل ولانه شاور أصحابه فى سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ فى أسارى بدر برأى أبي بكر رضى الله عنه) روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل بن أبي طالب فاستشار أبا بكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها أصحابك وقال عمر كذبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر وان الله أغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكنى من فلان لنسيب له فلنضرب أعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم برأى أبي بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب أحد بالخطا فكان هذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم ان قتلهم أعز للاسلام وأهيب لمن وراءهم وأقل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الآية تاويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم برأى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول البزدوى من ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد يوم الاحزاب أن يعطى

هو الا وحى يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم من الوحى ما ألقى الله تعالى اليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل أيضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطا أ ولا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحى القاطع وأشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور

موضع البيان لانا مأمورون بالاتباع به قال الله تعالى ولكم فى رسول الله أسوة حسنة (قوله اذا كان متعبدا بالاجتهاد الخ) قيل عليه معنى التعبد بالاجتهاد كونه مكلفا مأمورا به فيكون الاجتهاد وما يستند اليه بالوحى لا وحيا لان الوحى حينئذ هو الامر بالاجتهاد وأجيب بان الوحى ما ألقى الله تعالى بلسان الملك وهو أعم من أن يكون بالذات أو بالواسطة اذ لا خفاء ان ما ثبت اشارة أو دلالة مثلا كله وحى ويمكن أن يجاب عن أصل الاحتجاج بانهم قالوا معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ما يصدر نطقه بالقرآن عن هواه ورأيه وانما هو وحى من عند الله يوحى اليه فلا يلزم شمول الحكم ماعدا

قال (وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد الخ) أقول أى أجاب المصنف فى آخر الفصل وفى جوابه بحث لما قيل ان ذلك حينئذ يكون بالوحى لا الوحى بل الجواب ان معنى قوله ما ينطق عن الهوى ما يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ومعنى قوله ان هو الا وحى يوحى ما القرآن الا وحى يوحيه الله تعالى اليه فلا دلالة حينئذ فى الآية على

المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرا أو قرى فاذا أعزنا الله بالدين أنعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان أصرفهم عنكم فاذا أبيتم فذاك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف (واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا لكن مع ذلك الوحى الظاهر أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء) أى الوحى الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ فى حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطا فهذا هو المراد بالبقاء والوحى الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى (ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى) لما ذكر فى هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله (والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحيا لا نطقا عن الهوى) وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى ﴿فصل فى شرائع من قبلنا﴾ هى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض ولما لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فى الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان فى المكان) وقوله كما كان فى المكان أى كما كان فى القرن الاول ولكل قوم نبى ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص بالمكان المعين (وما ذكروا) وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه

بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد أيضا يقتضى زمانا واستدل على المختار بخمسة أوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأى اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه أقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى لانه أقوى (قوله ولان الاصل فى الشرائع) أى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى ما دعا اليه كلوط لابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب الايكة وموسى عليه الصلاة والسلام فيمن أرسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم (قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفريق الثانى من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع

القرآن (قوله قوله كابراهيم للوط) هكذا فى بعض النسخ والصواب كلوط لابراهيم كما يدل عليه قوله تعالى فآمن له لوط الهم الا أن يجعل الاول تمثيلا للمتبوع وقوله وهرون تمثيلا للتابع (قول المصنف هى تلزمنا) أى على ان شريعة من قبلنا لا على انها شريعة رسولنا ادل عليه المقابلة بالمذهب الثالث وهذا المذهب مبنى على ان النبى صلى الله عليه وسلم وأمته متعبدون بشرع من تقدم وان شريعة كل نبى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا أن يقوم الدليل على الانفساخ وهو مذهب كثير من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين والمذهب الثانى مبنى على انه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبى تنتهى بوفاته أو بعثة نبى آخر الا ان لا يحمل على التأبيد والانفساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا اذا قام الدليل على بقائه وهو مذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعى والمذهب الثالث هو ان ما ثبت بكتاب الله تعالى أو بيان الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان من شريعة نبينا وهو مذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضى الامام أبو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين (قال المصنف فبهداهم اقتده) ما قبله أولئك الذين هدى الله والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة فى قوله عز من قائل هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال أولئك على هدى من ربهم والاقتداء افتعال من قدا يقدو اقدوا اذا تبع أثره والهاء للسكت يوقف عليها فى الوقف ويسقط فى الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء فى الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر أى اقتد الاقتداء كما فى الدعاء المأثور واجعله الوارث منا (قال المصنف مصدقا لما بين يديه) ما قبله وأنزلنا اليك الكتاب بالحق أى القرآن مبين بهذا ان الاصل فى شرائع الرسل عليهم الصلاة والسلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ (قال المصنف لكل جعلنا الآية)

(فذلك في أصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية) والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه الصلاة والسلام) ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار

﴿فصل﴾ في تقليد الصحابي ﴿ يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما) وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم (فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء) لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة (وعند أبي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا بالذين من بعدي) تمام الحديث أبي بكر وعمر (ولان أكثر أقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم أصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع أو الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا) أي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم (وفي البعض) أي في بعض المواضع (بان نسلك مسلكهم) أي في الاجتهاد (ونجتهد كما اجتهدوا) وهذا اقتداء أيضا وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم (وأيضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به وأما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن) وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لوالده (وابن عباس رجع الى فتوى مسروق بالنذر بذبح الولد) وكان مذهبه أن يجب عليه مائة من الابل ادعى الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي أن يجب ذبح شاة والله أعلم

﴿باب البيان﴾ يلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق أو غيره الثاني بيان ضرورة

ولما ورد عليه ان بعض أحكامهم مما لحقه النسخ فلا يعتد به ويكون مغيرا له لا مصدقا أجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فلما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله واختلف في غيرهما) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله وأما التابعي) ما ذكره رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد به (قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان) وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها وأخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به

أي لكل أمة منكم أيها الناس جعلنا شريعة وهي الطريقة الى الماء فشبه بها الدين لانه طريق الى ما هو سبب الحياة الابدية ومنهاجا أي طريقا واضحا في الدين من نهج الامر اذا وضح (قال المصنف لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي) قيل عليه ما وجه القياس الاستثنائي فان المقدمة الاستثنائية اما وضع المقدم وهو ههنا ظاهر البطلان أو رفع التالي فيكون المعنى لكن لم يسعه اتباعي وهو أيضا كما ترى والجواب اختيار التالي ورفعه في نفس الامر لا ينافي ثبوته على تقدير كونه حيا فالمعنى لكنه لم يسعه اتباعي لكونه ميتا والميت يمتنع منه الاتباع (قال المصنف كشريح خالف عليا ورد شهادة الحسن) قيل كان شريح رضي الله عنه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلقه وقيل لقيه عليه الصلاة والسلام والمشهور الاول واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة وأقروه بعده فبقي على قضائها ستين سنة وقضى بالبصرة سنة فاستقضى الحجاج وكان له يوم استقضائه مائة وعشرون سنة وعاش بعد استقضائه سنة وروي ان عليا كرم الله وجهه تحاكم اليه مع يهودي في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول فقال درعي وفي يدي فطلب من علي شاهدين فدعا مولاه قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح أما شهادة مولاك فقد أجزتها لك وأما شهادة الحسن فلا أجيزها فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي أمير المؤمنين مشى معي الى القاضي فقضى عليه فرضي به صدق والدرع له ثم قال اشهد أن لا اله الا الله واشهد أن محمدا عبده ورسوله فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس وكان معه حتى قتل يوم حنين (قوله اقتداء بالسلف) الاقرب أن يقال العام والخاص ونحوهما من أحوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا الحق تلك المباحث به وذكرت عقيبه وأما البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كان المناسب أن يؤخره عن الكتاب والسنة الشاملة للقول والفعل (قوله على فعل المبين) وهو التبيين أي الاظهار من بان أي ظهر وهذا الاطلاق هو الشائع الغالب كما قال الله تعالى علمه البيان

والاول اما أن يكون بيانا لمعنى الكلام أو للازمه كالمدة الثانى بيان تبديل والاول اما أن يكون بلا تغيير أو معه الثانى بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما أن يكون معنى الكلام معلوما لكن الثانى أكده بما يقطع الاحتمال أو

مجهولا كالمشترك والمجمل الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ماسبق

التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم و بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره فى بيان الضرورة و بيان التبديل و بيان التفسير و بيان التغيير و بيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهار الانتهاء مدة الحكم الشرعى ولا يخفى انه ان أريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان أريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغى أن يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به فى الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة ثم التخصيص أيضا من بيان التغيير الا انه أخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده من الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية أيضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشئ هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم أتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التأبيد (قوله فلا يجوز التخصيص) أى تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظنى والكتاب قطعى فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشئ لا يكون الا بما يساويه أو يكون فوقه وهذا مبنى على ان العام قطعى فيما يتناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعى المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع فى الدلالة لانه دفع الدلالة فى بعض الموارد فيكون ترك ظنى بظنى وبعبارة أخرى الكتاب قطعى المتن ظنى الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو أولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعى عند الصحابى بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبى صلى

اى اظهار ما فى الضمير بالمنطق المعرب عنه وقال تعالى ثم ان علينا بيانه وقال عليه الصلاة والسلام ان من البيان لسحرا فلهذا اختاره المصنف موافقا لسائر أصحابنا (قوله ومحله) أورد هذا ولم يكتف بقوله وعلى متعلق بالتبيين ايماء الى خصوصية علاقة المجاز وهى الحلية (قوله وقيل العلم عن الدليل الخ) رد عليه بان البيان بيان علم به السامع فاقر أو لم يعلم فاقر اذ لو كان عالما لم يكن النبى عليه الصلاة والسلام مبينا للكل وقد قيل لتبين للناس ما نزل اليهم (قوله وحصره فى بيان الضرورة) اضافة البيان الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه واضافته الى غيرها من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب أى بيان هو تقرير مثلا (قوله والتعليق بيان تبديل) والمصنف جعله بيان تغيير حيث قال فى مثاله والشرط (قوله وان أريد اظهار الخ) قيل يدخل فيه النسخ لما فيه من بيان المراد بالسابق انه كان ممتدا الى زمان النسخ ومنتهيا عنده وهو مدفوع بقوله فى جواب السؤال الاـ فى قلنا النسخ الى آخره فليتأمل (قوله وينبغى أن يراد الخ) فى فصول البدائع شرط البيان محل موصوف بالاجمال والاشتراك أى بالخفاء والجهل محققا كما فى البيان المتناهى أو مقدرا كما فى البيان الابتدائى وأما شرط سبق كلام له تعلق به فى الجملة كما ظن فليس مشهورا (قوله الغاية أيضا بيان للمدة) أى فى الحكم كما فى قوله أتموا الصيام

الشرعى الا بالخطاب وورود الامر والنهى ولكن بتحقق الجهة الصالحة لهما يصير مستحقا لتخصيص الحكم به صالحا لورود الشرع بهما من جهة الحكيم المطلق الذى يستحيل منه اهمال الحكمة وترجيح المرجوح واهدار المصلحة ونظير ذلك ولا شبه فى الحقيقة المصالح المقتضية لانتظام أحوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من الملك والعلة المستدعية لحكم الاصل فى الفرع قبل استنباط المجتهد اياه فى اصدار الحكم وتفريع المسئلة هذا ومن الله الفضل والاحسان ومن مكايد المتفلسفة من اخلاف الاشاعرة انه متى وقع الاتفاق فى مسئلة بين الحنفية والاشعرية لا يسندون المسئلة الا الى الاشعرى وأتباعه كانه لم يتفطن بهذه الدقيقة الاهم تنويج الشائم واظهار الاعتداد بهم بنسبة [الله] ماهو الصحيح اليهم دون غيرهم ومتى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسندونها الا الى المعتزلة كانه لم يذهب الى هذه البدعة أحد

ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز
موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الاعند ابن عباس لقوله

الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعى من اجماع أو غيره وقد عرفت ان العام الذى خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان أحدنا اذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان فى غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا) أى بيننا وبين الشافعى رحمه الله والا فعند أكثر المعتزلة والحنابلة و بعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما أصلا واستدل على جواز تراخى بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه أى فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه فتكرر فيه حتى يرسخ فى ذهنك ثم ان علينا بيان ما أشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس

الى الليل وقولنا قرأت الى يوم كذا الاقى قوله تعالى الى المرافق (قوله بقطعى من اجماع أو غيره) فيه بحث لما مر من انه لا يجوز أن يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب أن يكون مقارنا للعام فى الزمان والاجماع لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله كان فى غير الفرض الخ) قيل عليه السياق يدل على انه فى الصوم الفرض وعلى تقدير أن يكون فى مطلق الصوم فالحاجة الى البيان حاصلة وكون ذلك الصيغة فى الفرض أو غيره ليس له مدخل فى هذا لان الحاجة لم تكن لاجل الصيغ بل الجواب من البيان فصل عما قبل قوله من الفجر ولذلك قيل لصاحب الصيغ انك لعريض الوسادة فان القرائن دالة على ان المراد تبيين الخيط الاسود الليلى من الخيط الابيض الفجرى لتعلق حرمة الاكل للصائم بالنهار واباحة الافطار بالليل وليس الخيطان بمتعلق الحكمين فالبيان حاصل والصيغ من قلة الفهم وغاية البلادة وليس المراد بقوله كان أحدنا يأكل منها حتى يعم بل المراد الخاص وأعرض عن التصريح لما فيه من النسبة الى البلادة (قوله يعلم منه أحد المدلولات) هذا ظاهر فى المشترك وأما فى المجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان أصلا فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا اللهم الا أن يقال ان المجمل يعلم منه قبل البيان انه له معنى من المعانى وان لم يدرك خصوصه وهذا القدر يكفى فى المقصود (قوله فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك) قيل المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه لا ما يشمل بيان التقرير حتى يرد عليه انه اذا لم يرد غير بيان التفسير فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخى فى

الاجتهاد أصلا قال (بعد ما ثبت تخصيصه بقطعى من اجماع أو غيره) أقول قد مر مرارا أنه لا يجوز أن يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب أن يكون مقارنا للعام فى الزمان والاجماع بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال (وانما حمل على بيان التفسير) أقول أى حمل البيان المذكور فى القرآن على بيان التفسير ولم يجعل متناولا لبيان التفسير لان معناه أى معنى البيان قال (فلا يراد غيره) أقول فان قيل اذا لم يرد غيره فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخى فى التفسير والتقرير معا المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه وأما التقرير فيستفاد من دلالة النص كما صرح به فى بعض كتب

عليه السلام فليكفر عن يمينه (الحديث) جاء بروايتين احداهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك انما ان النبى عليه السلام أوجب الكفارة ولو جاز

سواهم تنفير العوام الناظرين عنها بنسبتها الى المبتدعة وصدالهم عن تعميق النظر فيها وتعليق الخاطر بها والاعتناء بشأنها وسدا لتحرك دواعيهم الى النظر فى أدلتها مخافة ان يميلوا اليها ويأخذوا بها ولذلك ترى كتب الكلام وأصول الفقه من تصانيف الاشاعرة لم يوردوا هذه المسئلة فيها الا ونسبوها الى المعتزلة فحسب واهملوا ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان بالمعنى الذى بيناه ومن ذلك القبيل ما فى التلويح قد اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر ومن مدلولاته بمعنى أنه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له والمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر أو بالعقل قبله انتهى حيث جعل الاشعرى من جملة القائلين بهذه القضية يعنى انه لا بد للمأمور به من الحسن لم يتمكن بذلك من المماراة فى البراهين القاطعة الدالة

عشر لأن فيان التغيير قد خص منه بالاجماع (قوله وبيان التفسير) ان كان غير مستقل فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا ولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر فاوجب أحدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب أحد الامرين وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وأيضا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا أجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارضي يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم أن يعود الى قوله غدا أجيبكم بل معناه افعل ذلك أى أعلق كل ما أقول انى فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضى الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شئ ونفيه في زمان واحد

التقرير والتفسير معا والحق ان البيان المذكور لا يراد به ما يشمل بيان التقرير لان كلامه على ما يقتضى انه لازم لا بد منه بمنزلة الواجب وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدون البيان وهو بيان المجمل والمشترك وأما بيان التقرير فليس بلازم لامكان العمل بظاهر ما يقتضى الكلام فجواز تأخير بيان التقرير مستفاد من دلالة النص على هذا وقد يقال لا حاجة الى ما ذكره الشارح لان الاستدلال ههنا على جواز تأخير بيان التفسير لا على عدم جواز تأخير بيان التغيير فانه ثابت بدليل آخر على ان الاشتراك ممنوع (قوله قد خص منه بالاجماع) كانه أراد اجماع من بعد ابن عباس رضى الله عنه والا فلا اجماع بدون رأيه وهو قد جوزه متراخيا (قوله تمسك الجمهور الخ) لو استدل بالاجماع على وجوب الكفارة ووقوع نحو الطلاق والعتاق ولزوم الاقارير ونحوها مما لا يحصى لكان أولى لان الاجماع دليل قطعى في الاصول بخلاف خبر الواحد (قوله لا على انه لو جاز التراخي الخ) اذ يرد عليه حينئذ انه كما يجوز أن يقول متراخيا ان شاء الله تعالى يحتمل أن لا يقول ذلك فعلى التقدير الاخير يجب الكفارة فلا وجه لنفى وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ويمكن أن يجرى كلام المصنف على ظاهره بان يقال وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحنث والاذن به في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد لاجل الضرورة وهو كون غير المحلوف عنه خيرا منه بان يكون الحلف على أمر غير مشروع مع ان اليمين لها خلف وهو الكفارة وفي البر التزام فعل ما ليس بمشروع ولا خلف له ولو كان الاستثناء منفصلا جائزا لم تتحقق الضرورة فلم يكن اذن في الحنث لحصول الاجتناب عما ليس بمشروع بقوله ان شاء الله فلم يجب كفارة أصلا فتأمل (قوله بضعة عشر يوما) البضع من الثلاثة الى التسعة ولا يقال للواحد والاثنين بضع فحينئذ معنى بضعة عشر يوما ثلاثة عشر يوما أو أربعة عشر يوما الى تسعة عشر يوما (قوله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضى الله عنه) الاشارة الى ما فهم من كلامه السابق وهو صحة تمسك الجمهور على

بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز أن يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة (وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط) أى في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

على انه لا بد أن يكون ورود الامر والنهى على طبق الحسن والقبح ووزانهما بانما لا تدل الا على اتصافه بهما والنزاع انما هو في ثبوت اتصافهما بهما بالعقل قبل ورود الامر والنهى ويحمل ما أطبق عليه عبارات الحنفية في كتبهم انه لا بد للمأمور به من حسن والمنهى عنه من قبح على الوجه الاعم كما له من نظر العامة واستخفافا به لاتباعه الغافة (قوله وهذا بناء على أمرين الخ) لما كان سائر ما أورده الاشعرية في كتبهم في نفى عقلية الحسن والقبح أضعف وأوهن من الدليلين اللذين حكاهما المصنف من الاشعرى في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبه فانما يتصور بهما دون غيرهما جعل هذين الامرين أصلا له وأساسا يبتنى عليه مذهبه ويكون مقدمة له بمعنى انه لا يثبت الايجاب ما بالغة في ركاكة رأيه وسخافة دليله وما قيل ان لهم أدلة كثيرة عقلية والا ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته وما ذكره

(واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعى يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أى المتراخى لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (لقصة البقرة) اى قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ثم

الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى وأهلك)

والا لما كان تغييرا لخوابه انه لما وقع فى كلام الله تعالى يحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافى وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ماسبق فى فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذى كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان أولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح فى بعض صور الشرط لا غير (قوله واختلف فى التخصيص بالكلام المستقل) انه هل يصح متراخيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف فى انه تخصيص حتى يصير العام فى الباقى ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة فى التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة فى التخصيص عند الجمهور انما هى الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن فى غاية الندرة ثم الخلاف

عدم جواز تأخيره والمقصود توجيه كلام ابن عباس رضى الله عنه وأنت خبير بان هذا انما يستقيم لو لم يكن هو رضى الله عنه مصرحا بمقصوده أعنى التلفظ على ان ما ذهب اليه البعض ليس بمستقيم اذ لو صح لزم بطلان اليمين على المنكر لجواز الاستثنائية وأن لا يكون دائما لمطالبة المدعى لجواز أن يدعى الاستثنائية ولو حلف بعدم الاستثناء فى اليمين المتأخر أيضا (قوله فى بعض صور الشرط) دون بعض مثل قولك طالق ان دخلت الدار ليس للايجاب أولا ولا يصير بعد التحقق تصرف يمين (قوله بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل) حتى يبقى بعد النسخ ظنيا لاحتمال خروج البعض الآخر بالتعليل (قوله وقد نبهت) أى فى أصول قصر العام (قوله انما هى الاستثناء الخ) ولا استقلال فيها وفيه نظر لان هذه مغيرات وأول الكلام يتوقف على آخره فما فيه مغير فالمستثنى وما وراء الصفة والشرط والغاية لم يدخل تحت العموم فلا يخصص الا تجوزا فلا يكون تخصيص حقيقة الا بكلام مستقل مقارن حيث يتم الكلام الاول فيثبت العموم ثم يخصص ولا يكون ناسخا للمقارنة حكما ذلا يمكن العمل بالاول حتى يكون الكلام الثانى انتهاء لبيان حكمه فيكون نسخا فتأمل (قوله بخبر الواحد والقياس) ولا مقارنة فيهما اللهم الا أن يخصص اشتراط المقارنة بالمخصص الاول أو يجعل قولهم يجوز تخصيصه من قبيل المشاكلة قال فى فصول البدائع ليس الخلاف فى جواز قصر العام على بعض متناولاته بمستقل متراخ بل فى انه تخصيص فيكون ظنيا أو نسخ فيكون قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل فليس اشتراط المقارنة كاشتراط الاستقلال مجرد اصطلاح كما ظن بل يفيد الظن والجرى على هذا مستمر (قوله ولا يخفى الخ) طعن على المصنف حيث جعل التغليب قسما للمجاز (قوله فى غاية الندرة) قيل ندرة ما هو

الاصول قال (على انه لا يستمر لهم الجرى على هذا الاصطلاح) اقول الحنفية انما يشترطون المقارنة فى المخصص الاول كما سبق فى مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس يجوز أن يكون من قبيل المشاكلة وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين قال الشارح فى

المصنف لبلان لهم اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما ليس شئ لان سائر ما أوردوه من أدلتهم أضعف منهما ولذلك اعتمد عليهما العلامة الدوانى واعتد بهما دون غيرهما ولم يتعدهما سواهما فى شرح العقائد العضدية ومن ذلك انهما لو كانا عقليين لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وانما يتوهم نهوض هذا على المعتزلة لو سلم الملازمة وهى ممنوعة ومنها انهما لو كانا عقليين لما اختلفا والتالى باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح كما اذا تضمن الكذب انقاذ النبى عن الهلاك والصدق اهلاكه والجواب انه انما يختلف الحسن والقبح فى أمثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجملة المراتب بوجوه اعتبارية وأوصاف اضافية مع بقاء أصل الفعل على قبحه أو حسنه

فان الحسن لذاته لا ينافى القبح لغيره وبالعكس ومرتكب القبيح وتارك الحسن مع بقائهما على حالهما لتضمن الاول خيرا كثيرا والثانى شرا عظيما الا ترى الى قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق فانه يفيد ان قتل

في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أأنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك

عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة (خصصا متراخيا) أي خصصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى وأهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله (بقوله انه ليس من أهلك وبقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح أي بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون أهلا له فلما تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق فان أريد بالاهل الاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان أريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع) تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما أن يراد به الاهل ايمانا أو الاهل قرابة فان أريد به الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل للابن الكافر وان أريد الثاني أي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار (وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة) جنس

في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم أمروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم أمروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها البقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما يحصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وأمر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين (قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أي ادخل في السفينة من كل

خلاف الاصل هي الاصل فليس في ذكر هذا الكلام ههنا كثير فائدة على ان مجهول التاريخ محمول على المقارنة وذلك كثير (قوله والجواب منع ذلك الخ) لا يخفى ان مجرد منع ذلك بدون التعرض للمقدمات التي ذكر في اثباتها ليس بوجيه فالاولى أن يقال لا نسلم انهم أمروا بذبح بقرة معينة بل النكرة أريد بها واحد غير معين ورجوع الضمير ليس الا الى البقرة لواحدة الغير المعينة وكون الامتثال حاصلا بذبح المعينة لانه لا يمكن ذبح غير المعينة لا لان الواجب هو المعينة حتى لو كان المذبوح غيرها لم يحصل الامتثال (قوله على ما هو ظاهر اللفظ) ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه اعترض على الاستدلال بقوله على ما ذكر بانه استدلال على تغير الكتاب بخبر الواحد وأجيب بان الاستدلال به من حيث انه تفسير سلطان المفسرين لا من حيث انه خبر واحد ولئن سلم فليس معارضا لظاهر الكتاب حتى يكون تغييرا له لان ظاهره الاطلاق ففي كلام الشارح اشارة الى هذا الجواب (قوله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون الخ) حيث دل على تثاقلهم وتثبطهم في الامتثال قبل البيان واعترض عليه بان الفاء الفصيحة في فذبحوها تدفع هذا حيث أذنت بانهم سارعوا الى الذبح ولم يتوقف امتثالهم أمر الله عند التعيير التام قيل وجه الجمع انهم سارعوا الى امتثال أمر الله عند ظهور الحق والحال ان ما بهم من خوف الفضيحة

حواشي شرح المختصر ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في موضع الاستثناء لا في لفظه الظهور انه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من ثنيت عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء هذا وأنت خبير بانه مخالف لما قال بلا نزاع فتدبر قال

النفس التي حرم الله حسن اذا كان مقلبا بامر حسن وهو ثابت مع بقاء أصل القتل على قبحه فيكون القبيح مقصودا بالعرض لكونه

لان ما لغير العقلاء (وانما أورده تعنتا بالمجاز أو التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ما هو تغيير بعض متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه)

أقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

جنس من الحيوان ذكرا أو أنثى وادخل فيها انسانك وأولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من أهلك (قوله لان ما لغير العقلاء) ذهب البعض وجمهور أئمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما أورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه الصلاة والسلام عن تخطئته فالجواب انه انما أورده تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فان أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه الصلاة والسلام قال له ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام (قوله وأصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي) ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص المستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه وأقول المحققون من أصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق

يستدعي امتناعهم من ذلك لانهم رجحوا جانب الله تعالى وان قوله وما كادوا يفعلون قبل تبين الحال فاختلف الحيثيتان كما ذكره الفاضل الطيبي وفيه بحث لان الظاهر ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون حال عن فاعل ذبحوها فيجب مقارنة مضمونه بمضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما اللهم الا أن يقال الاصل استمرار النفي فيحصل الدلالة على المقارنة عند الاطلاق وان كان الحال ماضيا (قوله ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من أهلك) فان قيل لو لم يكن الاهل متناولا للابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني من أهلي قلنا انما قال ذلك بناء على العلم البشري وحسن ظنه به انه لما رأى الطوفان عسى أن يكون نادما على فعله ويؤمن بالله عند ذلك (قوله لان ما لغير العقلاء) اعترض عليه بانه على تقدير أن يكون الجواب هذا فلم يجبه النبي عليه الصلاة والسلام بذلك وعلى تقدير انه عليه الصلاة والسلام أجاب به على ما روي انه عليه السلام قال له ما أجهلك بلغة قومك فلم يذكره المصنف بل ذكر انه عليه الصلاة والسلام قال له بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك وما توجيهه وقوعه جوابا عن سؤال ابن الزبعرى أجيب بان النبي عليه الصلاة والسلام أجاب بالجوابين لكن مؤداهما متقارب فلذا ذكر المصنف أحدهما يعرف ذلك عند توجيه الجواب المنسوب في الكتاب اليه عليه السلام وهو ان العبادة بمعبود انما تكون باتيان ما أمر به فعبادة الكفار بعزير وعيسى والملائكة والاصنام وغير ذلك لم تكن عبادة لهم بل للشياطين لانها التي أمرتهم بذلك فان قيل فما وجه اطلاق ما على الشياطين أجيب بانه الاجراء لها مجرى الجمادات لكفرها وفي قوله عليه السلام أمرتهم بعبادتهم أمر وهم اشارة الى هذا فظهر ان مرجع هذا الجواب أيضا الى ان ما ليست لذوي العقول (قوله تعنتا) قيل التعنت طلب أذلة غيره (قوله لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد) فيه بحث لان هذا مناف لما سبق من ان مذهب الشافعي في قوله علي عشرة الا ثلاثة ان

وسيلة الى الحسن لا الذات كما في قطع اليد المتآكلة ولذلك قال الله تعالى سبقت رحمتي غضبي في حديث الصحيحين وعن هذا قالوا الضرورات تبيح المحظورات (قوله بل الشرع) بل لا يثبت بالشرع عنده الا بمعنى ما أمر به أو نهي عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى كان المعنى مما لا بد منه للمأمور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة (قوله لان الحسن والقبح الخ) بالمعنى المتنازع فيه وعندنا لما كان أفعاله سبحانه متقنة محكمة على وفق الحكمة ونهج الحق فلا محالة تكون حسنة وان كانت متعالية عن تعلق الثواب وبكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لافعاله تعالى عنده مطابق في الحسن والقبح حتى لو عكس الامر لا تنعكس الحال فنسبتها اليه سبحانه على رأيه محال وقولهم كل أفعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لا يساعده الامور على الاطلاق محض مقال (قوله فالحسن عند الاشعري الخ) بظاهره متفرع على قوله لا بد للمأمور به من حسن فهو منه مواساة مع الاشاعرة الذين وصفنا حالهم فيما سبق وتكلم من لسانهم الى أن ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان ويؤيده انه قصر على تفسير الاشعري والمعتزلة والا فالمعنى الحسن عند الاشعري ليس مما لا بد منه في الحقيقة لان الحسن عنده ما أمر به والقبيح ما نهي عنه

(فصل في الاستثناء) وهو مشتق من الثني يقال ثني عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم أفعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسما منه لكن أوردته في ذنابة الاستثناء الحقيقي (وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه) أي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا وأخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا وأخواتها ان أراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول أي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته أولى

الحكم الا بعد اخراج البعض وفي سائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب أن يقسم أولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا وأخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع من الدخول لانه ان أريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان أريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان أريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وأنت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا وأخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم وقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية وان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو

العشرة مجازا عن السبعة ولا الا انه قرينة اللهم الا أن يكون هذا مذهب نفس الشافعي لا أصحابه وقد يقال ما ذهب اليه الشافعية من ان العام ليس بقطعي بل محتمل لان يراد به البعض مستلزم أن يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيانا لا تغييرا عندهم فكيف ينسب خلاف هذا الى المحققين وهم على ان العام ليس بقطعي فيما يتناوله بل يحتمل الكل والبعض فليتأمل (قوله والمراد صيغ الاستثناء) فائدة النزاع فيها انها واقعة في الكتاب والسنة فهل يحمل على المنقطع بلا قرينة صارفة أم لا وأما النزاع في لفظ الاستثناء فلا يتعلق به غرض أصولي (قوله فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع) قيل قوله بلا نزاع مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال ثمة ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه الظهور ان فيه ما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا لان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بانه من ثنيت عنان الفرس صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء وأنت خبير بان القول بعدم النزاع في كون لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين لا يخالف ما أشعر به الكلام هناك من كونه مجازا في المنقطع لغة ولا نزاع في ذلك فتأمل (قوله وأنت خبير بان تعريفات الادباء الخ) يرد عليه ان هذا وان دفع تقرير المصنف الا انه لا يخل بالمقصود لان أولوية استعمال الحقيقة يصلح للعدول عن المجاز وكانه استشعر هذا السؤال فضم قوله على ان الدخول الخ يدفعه لكن فيه أيضا بحث لان مراد المصنف أن يقول بعد تسليم ان الدخول والخروج مطلقا مجاز لا شك ان ارتكاب مجاز في ما في تعريفه أولى من ارتكاب مجازين على ما في تعريف الجمهور على ان الدخول والخروج صارا حقيقتين عرفيتين في كون الشيء من جملة متناول اللفظ وعدمه (قوله انها قصر للعموم) لا يخفى انه ظني في أنه في كاهو في التخصيص

ذلك

(قوله أو للاباحة) قيل عليه كون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به ولانه ليس متعلق المدح والثواب قال صاحب المواقف في شرح المختصر المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن ولا شك في كونه مأمورا به واتفاقهم انما هو في انه

ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول (قوله قالوا) تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فبالنظر الى انه اظهار ان المتكلم أراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل تغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد بثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي (قوله واختلفوا في كيفية عمله) قد سبق الى الفهم أن في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها أي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم أخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع أعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسئلة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي أم لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة انها ليست على وعند أبي حنيفة رحمه الله لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان أول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم واجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه

لمصطلح (قوله في المذهب الاول) وهو ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة (قوله الثاني ان المراد بعشرة الخ) قال القاآني بعد نقل كلام المصنف ان مذهب الشافعي هو الاول قلت لا شك ان المذهب الثاني أحق بان يكون مذهب الشافعي المعارض فيه بين المستثنى والمستثنى منه ايجابا ونفيا بكلامين مستقلين وليس بشئ لان الاخراج اذا كان مقدما على الاسناد كان قيدا للمحكوم عليه لا حكما آخر فكانه قال له على العشرة المخرج منها الثلاثة وذلك في غاية الوضوح وسيصرح الشارح أيضا بانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان (قوله مسئلة اختلافهم الخ) قال الفاضل الشريف منشأ الخلاف هو ان وضع اللفظ للامور الذهنية أم للامور الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول ولما لم يتصوروا واسطة بين النفي والاثبات في الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعند نالما كان بين الامور الذهنية والخارجية واسطة بالضرورة لزم القول بالاول (قوله وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة) قال في الميزان الصحيح انه لا خلاف بين أهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع أهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما يتكلم به وقالوا أيضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهو غير استخراج بعض الكلام والمتكلم به (قوله فاجابوا بان الكلام الخ) هذا ملخص ما ذكره صاحب

(قالوا هو بيان تغيير لانه تغيير موجب الكلام أي الصدر اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ففي قوله له على عشرة الا ثلاثة لا يخلو اما ان أطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل) في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز أن يسمى تسعمائة أنه ألف بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع ثبت الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة (أو أطلق العشرة على عشرة افراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم

وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا أظنه مذهب أحد أو قبله ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكأنه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين) أي على المذهبين الاخيرين (يكون) أي الاستثناء (تكلما بالباقي) في صدر الكلام (بعد الثنيا) أي المستثنى في قوله له على عشرة الا ثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكأنه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم الباقي بعد الثنيا أما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلانه أخرج ثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة والتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات (الا انه على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كأنه قال جاءني غير زيد) لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي أراد أن يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على

سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كما في القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة (وعلى المذهب الثاني آكد من هذا) أي المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج

قلبث

قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما (لان ذكر المجموع أولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشعر بان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول) أي على المذهب الاول (يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق) أي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احداهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا (حجته) أي حجة المذهب الاول (ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع والتخصيص باما عدم التكلم فموجود فلذا جماعهم) أي اجماع أهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع (على انه من النفي اثبات وبالعكس وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما

بطريق المعارضة بعدما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني أولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في السبعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز (قوله أو قبله) عطف على قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على عشرة افراد ثم أخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجته) قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد أن يراد بالعشرة كمالها أو سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى

التكشف من ان الاستثناء اذا جعل معارضا في الحكم كما هو المحصل لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ وذلك لا يجوز وانه اذا جعل معارضا بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه أصلا في بعض المواضع كاسماء العدد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمل أيضا بطريق المجازة فلا يجوز اطلاقه على سبعمائة أصلا ولو جعل تكلما بالباقي فثبت صورة التكلم في المستثنى غير موجب بحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به أولى (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان السبعة تصلح مسمى للفظ العشرة مجازا ثم وجه التسليم ان النصوص الغير تنافي احتمال الخصوص لا المجاز كما سيأتي (قوله فاستدل المصنف بهذا الجواب الخ) اعترض عليه الفاآني بان قول علمائنا ان الاستثناء بطريق أتمام يصلح اسما للمقادير يبطل الثاني كما يبطل المذهب الاول فليس في جوابهم دليل على ان مرادهم بامتناع طريق المعارضة هو المذهب الاول فليس بشئ لان المراد

ليس بمراد من الامر المطلق والتفسير بان القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ينتقض بفعل البهائم وغير المكلف ويلزم منه أن
لا يزيد حسن أفعاله تعالى على حسن أفعال البهائم وما دون ذلك ولا يخفى فظاعته (قوله وعلى الثاني لا واسطة

بينهما) قيل ان كان المراد منه ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العالم أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن التفسيران متساويين بل الثاني أعم ويلزم خروج المباح عن الحسن وان أريد به مجرد الجواز يلزم دخول المكروه كراهة التنزيه في الحسن وهو بعيد جدا ورد بان المفهوم من كلام المعتزلة انه لا وجود لكراهة التنزيه عندهم قال في الكشاف الامر بالمعروف تابع للمأمور به ان كان واجبا فواجب وان كان ندبا فندب وأما النهي عن المنكر فواجب كله لان جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ولا شك في ان المكروه منكر مطلقا ولك أن تقول ان المراد منه ما يجوز ولا يكون في ارتكابه نقص (قوله يلزم قيام العرض بالعرض) نعم اذا كان الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا وأما اذا كان لذاته أو لصفة غير انضمامية فكلا (قوله ولان فاعل القبيح الخ) لعل وجه التخصيص بالقبيح مع ان فعل العبد عند الاشعري بغير اختياري مطلقا الاهتمام به فان المعتزلة لما زعموا ان أفعال العباد ليست بخلق الله تعالى وايجاده بل هم

فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما ما يلزم من اثبات الخمسين ونفيه وأجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد أورد فخر الاسلام ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم أي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في قدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم أجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد أي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وأيضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين

بالالف في المذهب الثاني حقيقتها غايته ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة منها (قوله غير معقول الخ) لقائل أن يقول ليس المراد من كونه مسكوتا عنه انه ما حصل التكلم به في المستثنى حتى لا يكون معقولا بل المراد به انه لم يتكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر لا لفظا ولا تقديرا (قوله على ان الاستثناء من النفي اثبات) ههنا بحث شريف ينبغي أن ينبه عليه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ماله علي عشرة الا تسعة بالنصب لم يكن مقرا بشيء لان المعنى ماله علي عشرة مستثنى منها التسعة أي ماله علي واحد واذا قلت الا تسعة بالرفع على البدل يلزمك تسعة لان المعنى ماله علي الا تسعة قال الفاضل الرضي وفي الفرق المذكور نظر لان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو ما جاءني القوم الا زيدا أو زيد او بناء ذلك على مذهب أبي علي وهو ان الاستثناء من النفي لا يكون موجبا كما في نحو لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه لا يلزم أن يثبت مع الفاتحة لجواز اختلال سائر شروطها كان عليهم أن لا يفرقوا بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما استثناء وعلى الجملة فلا أدري صحة ما قالوا انتهى كلامه ويمكن أن يدفع بما ذكره بعض الفضلاء من ان الاصل في الكلام الاثبات والنفي طارئ عليه فاذا قلت الا تسعة بالنصب كان الاستثناء راجعا الى الاثبات كأنك قلت له علي عشرة الا تسعة فيصير حاصله ان عليك واحدا فاذا دخل النفي كان المعنى ليس له علي واحد فلا يلزمك شيء كما صرحوا به وأما اذا قلت الا تسعة بالرفع فلا يمكن أن يكون الاستثناء راجعا الى الاثبات والنفي داخل في الكلام بعده فوجب الحمل على الابدال من النفي ويكون المعنى كأنك قلت ليس له علي الا تسعة والاستثناء من النفي اثبات فيصح ما قالوا (قوله ولا شك انه لو تكلم الخ) انما ذكره نفيا لما ذكر بعضهم من ان هذه الكلمة انما تفيد التوحيد

فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف فى اشتريت الجارية الا النصف أو التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفى المذهب الاول واثبات الثانى وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب والجواب الذى خطر ببالى هو قوله (قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أى الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

الاول وذلك لانه لا يصدق على المذهبين الاخيرين حكمان أحدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقى وأما على المذهب الثالث فلأن مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقى ولا حكم الا على هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلاثة اسم لسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول (قوله فان قيل) تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهى قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أى ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام فى حكمه وفيه بحث أما أولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقى من اللفظ المستعمل فى معناه المجازى استثناء متصلا مثل جعلوا أصابعهم فى آذانهم الا أصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله من هذا القبيل لانه أراد بالجارية نصفها مجازا وأخرج النصف منها باعتبار انه تناول الكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا من اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وأيضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية

باعتبار انها تفيد نفى ألوهية غير الله سبحانه أما ثبوت ألوهيته تعالى فهو مقرر لان الكفار معترفون به لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله (قوله ولكن لا يخفى ان الحجة الخ) أجيب عنه بان التكلم بالعشرة حينئذ كلا تكلم اذ لو أفادت معناها لزم الاخراج والمعارضة وحيث لم يفد صار كانه لم يتكلم به ولو اعتبر ههنا تكلما لزم اعتباره تكلما فى المذهب الثانى بالطريق الاولى حيث يقال بدلالتها على كمال معناها ثم اخراج ثلاثة ههنا قبل الحكم وحيث سلم هناك عدم اعتباره تكلما يلزم التسليم ههنا بالطريق الاولى (قوله أما أولا الخ) قال الفاضل الشريف هذا منظور فيه لان القائل بان المستثنى منه مستعمل فى الباقى مجازا والاستثناء قرينة له كيف يسلم رجوع الاستثناء الى ما تناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وأما قوله للقطع الخ ففيه ان قوله فى آذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل فيكون معنى قوله الا أصولها لغوا اذ شرط الاستثناء المتصل أن يكون بحيث لولاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله أما لو قيل جعلوا الاصابع فى الماء الا أصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو أغرق آذانهم اه (قوله غير اعتراض ابن الحاجب الخ) بان قال اشتريت الجارية الا

(وفيه بحث أما أولا فلان المستثنى منه الخ) أقول تحقيق مراد المصنف ان صاحب المذهب الاول لما جعل الاستثناء قرينة على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عنده السبعة منها قبل الاستثناء اذ لا يفهم من المجاز المعنى المجازى قبل القرينة فالنصف انما فهم من اطلاق الجارية بعد استثناء النصف والاستثناء بعده ليلزم استثناء النصف من النصف أو التسلسل والاشكال فى رجوع الضمير لانه انما رجع قبل تمام الكلام وتعيين ارادة النصف وبهذا يظهر اندفاع البحثين وعدم الحاجة الى المصير الى الاستخدام وأما المثال الذى أورده الشارح فليس مما نحن فيه أصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينة وانفهام المعنى المجازى

مستقلون فيها الشبه لفقوها وشكوك ذكروها وخصوصا القبائح وان خلق القبيح فى زعمهم قبيح حتى نفى النظام وأتباعه قدرته تعالى عليه

(والجواب) أى عن الدليل على المذهب الاول (ان العشرة) هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه فى البعض شائع (لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفى وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور وهو كقوله لا صلاة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلاة بطهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد) وقولهم هو من الاثبات نفى الخ جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه أى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لا لانا لما أبطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات

يقتضى أن يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضى أن يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضى أن يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وأيضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازى و بضميرها معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور فى صنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الجهة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح فى بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص فى مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل فى غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى فى الاعلام بان يطلق زيد و يراد بعض أعضائه قال ولو صحت أى الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح أن يراد الكل و يكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفى المذهب الاول ولا بد فى جعله جوابا عن الجهة الاولى من تكلف وأجاب عن الثانية بان قول أهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم أجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا أى يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا و يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثانى ممنوع ولو سلم فيجوز أن يحمل على انه تكلم بالباقى بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته على ما صرح به فخر

النصف ولم يقل الا نصفها كما قال ابن الحاجب وقد يقال لا فرق بين الا النصف والا نصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيرد لان على ما يدل عليه وتحقيق الكلام بحيث يندفع بحث الشارح واشكال الضمير وغيره ما ذكره جدى رحمه الله فى فصول البدائع حيث قال فى تقرير جواب اعتراض ابن الحاجب الاستثناء من حيث التناول لولا القرينة كالمفهوم قبلها هو الكل لا من حيث ارادة المعنى المجازى فانها بعد الاخراج وتمام القرينة لا قبلها فالذى أطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشتريت جارية نصفها فلم يتم التقييد لقيام القرينة بكون الملاحظة المعانى الوضعية فلذا يرجع الضمير الى كل الجارية و يتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما أجمع عليه وان العشرة نص فى مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع فى آذانهم الا أصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة (قوله باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع) والممنوع فى الاعلام الاستعارة لا مطلق المجاز على ان العمل عدد لا يراد معدوده ولذا لا ينصرف عشرة فى أخذت عشرة من الدراهم بخلاف عشرة ضعف خمسة فان قلت قد تقرر فى المعقول ان العدد انما يتركب من الوحدات لا من الاعداد التى تحتها فالسبعة مثلا ليس جزأ من العشرة بل جزؤها عشر وحدات قلت ذلك تدقيق فلسفى لا يعتبره أهل اللغة والعرف بل يبنون الاحكام على الظاهر (قوله ولا يخفى عليك الخ) فيه بحث لان ما ذكر جواب عن الجهة الاولى بطريق المعارضة فكونه دليلا مستقلا على نفى المذهب الاول لا يوجب التكلف فى ذلك ولا يعد منه كما ان الحكم كذلك فى كل معارضة (قوله وعدل المصنف عن هذا الخ) أى لم يتمسك فى اثبات مجازيته قول أهل اللغة بالوجه الاول بل تمسك بالوجهين الاخيرين (قوله ولو سلم فيجوز) وجه التسليم ان الثقات مثل فخر الاسلام وصاحب الكشف والمغنى والنسفى صرحوا بتحقق الاجماع وقال فى اللباب أجمع أهل العربية على ان

فكان هذا دليلا مستقلا فى خروج القبائح عن ارادة الله تعالى وخلقه فى ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعرى دليل بطلان مذهبهم بفاعل القبيح لمزيد الاهتمام (قوله اذ لو كان الخ) قيل عليه لا حاجة الى هذا الاستدلال اذ لا معنى للاختيارى الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك ورد بان مجرد عدم التمكن من الترك لا يوجب كون الفعل اضطرارا بالجواز أن يكون عدم التمكن بسبب الاختيار اذ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار فاحتيج الى

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر أخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه السلام
لا صلاة الا بطهور تكلم بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلاة بغير طهور وليس نفيا أو اثباتا الان تقديره

الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثانى ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد أبطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفى اثباتا وبالعكس لا يصح فى كثير من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور على ما سيأتى واعلم ان كلام المصنف مبنى على ان القول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه وأما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلا لا بالنفى ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثانى كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس بمعنى انه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه المجاز) أى طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفى اثبات وبالعكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا الا انك اذا قلت لفلان على ألف درهم الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله وليس نفيا أو اثباتا) أورد دليلين على ان الاستثناء فى مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز أن يكون اثباتا وان كان من النفى الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أى صحيحة وقد سبق ان النكرة

الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل (قوله ولا شك ان الثابت بالاشارة الخ) فائدة هذا الكلام دفع توهم ان ادعاء ثبوته بدلالة اللغة أولا ينافيه تصريحه ثانيا بثبوته اشارة فلا يرد ما قيل انه غير محتاج اليه بعد ان نقل ان كونه نفيا واثباتا بدلالة اللغة (قوله انما يصح على المذهب الاول الخ) اعترض عليه بان ابطال الحجة يتوقف حينئذ على المدعى ففيه نوع مصادرة على المطلوب وأجيب بانه فى الحقيقة رد دليل الخصم بما فيه من المصادرة على مطلوبه (قوله وفيه نظر لان جمهور القائلين الخ) أجيب عنه بان مراد المصنف انه لا يصح حقيقة الا على المذهب الاول وما نقله من ابن الحاجب وغيره يدل على قولهم به مجازا الاقرارهم بعدم دخول المستثنى تحت حكم الصدر فلم يكن من النفى ولا من الاثبات الا مجازا وبالجملة لا يتصور كون الاستثناء عن النفى أو عن الاثبات على ما قالوا بل هو اما نفى مستقل بمعنى انه ليس نفيا للمثبت ولا اثباتا للمنفى الا مجازا وأنت خبير بان هذا على تقدير صحته انما يرد اذا لم يكن مطمع النظر قوله وأما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلا لا بالنفى ولا بالاثبات وأما اذا جعل المطمح ذلك فلا لان الجواب المذكور انما يدفع النظر حينئذ اذ أثبت أن لا حكم على المستثنى باحدهما على المذهبين الاخيرين وبطلانه ظاهر كيف وقد اعترف بتحقق النفى المستقل او الاثبات المستقل ثم أول كلامه فى حيز النظر وان أشعر بان منشأ النظر كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس الا ان قوله وأما على المذهبين الخ صريح فيما قلناه فينبغى أن يجعل من فى قوله من النفى بمعنى عند كما قال أبو عبيدة فى قوله تعالى

قوله لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار (قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا الخ) أورد عليه بانه ان أريد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان أريد عدمه مطلقا لم يصح كونه اتفاقيا اذ كل ممكن لا بد له من علة وأجيب بان الكلام ليس فى أصل العلة فانها موجودة متحققة بل الكلام فى المرجح المتجدد الحاصل فى العبد (قوله فصدور الفعل مع هذه الجملة) تارة المشهور بين المتأخرين فى تقرير المقدمة القائلة ان وجود المعلول عند تحقق العلة واجب انه لا يخلو اما أن يكون وجوده وعدمه متساويين فيلزم المعلول أن يكون حاله معها كحاله لا معها وهو باطل أو يكون عدمه أولى وهو أفحش من الاولى أو يكون وجوده أولى فوقوع المعلول معه ترجيح بلا مرجح فلما ورد عليه منع الرجحان من غير مرجح لتحقق علة الوجود دون العدم عدل المصنف الى لزوم الترجيح من غير مرجح فى وقوعه تارة وعدمه أخرى مع تحقق العلة التامة فى الوقتين واندفع بذلك الايراد وهذا التقرير مما ارتضاه السيد الشريف وتقرر عليه كلامه فى تصانيفه بعد تزييف ما ذكره غيره واعترض عليه المحقق الدوانى بأنه لا يلزم

لاصلاة ثابتة الاصلاة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلاة ملصقة بطهور ثابتة وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ماد للنا عليه في فصل العام

فصار كقوله كل صلاة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لاتجوز الصلاة وأيضا صدر الكلام يوجب السلب الكلى أى كل واحد واحد من افراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب أن يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفى اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلاة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلاة غير جائزة فى حال الا فى حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلاة جائزة فى حال اقترانها بالطهور

الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة و بدون النية ونحو ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا أكرمت رجلا عالما لايدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لايحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات و بالعكس ولانزاع لاحد فى ان من حلف لا كرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد وأما من حلف لا أجالس الا رجلا عالما فانما لايحنث بمجالسة عالمين وأكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا أجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لايشترطون فى العموم الاستغراق الثانى ان قوله عليه السلام لا صلاة سلب كلى بمعنى لاشئ من الصلاة بجائز والسلب الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائز الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير

لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيأ فليتأمل (قوله وهذا باطل لان بعض الصلاة الخ) وتأويل صاحب المنهاج بالمبالغة وهو أن يجعل حصول الطهارة كحصول جميع الشرائط والاركان لا يلتفت اليه لصحة التركيب فى لاصلاة الا بالنية أو استقبال القبلة أو غيرهما وادعاء المبالغة فى جميع ذلك مما لا يسمع (قوله وهذا فى غاية الفساد الخ) أجاب عنه فى فصول البدائع بان النكرة الموصوفة فى سياق الاثبات الواقعة بعد النفى اذا قصد بها النوع يعم نحو لا أجالس الا رجلا عالما حيث يشمل الاباحة كل رجل عالم فلا يحنث بمجالسة أى فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم للاستغراق بخلاف أكرمت رجلا عالما اذ لانفى وما كنت الا بالفهم اذ لانكرة (قوله مما قدح فيه الخ) الظاهر ان المراد قدحهم فى اطراده والا فلا وجه للنزاع فى العموم فى مثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وعدم تسليم كون الوصف علة تامة فى شئ من الصور مدفوع بما ذكر فى الآية فان الايمان علة تامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج الى شئ آخر وأما عدم النزاع فى صورة اليمين فقد يقال مبنى الايمان على العرف وكلامنا فى اللغة على ان لقائل أن يقول لا نسلم عدم العموم فى المسئلة المذكورة ولو على سبيل البدل أو يصح الاستثناء بان يقول لا كرمن رجلا عالما الا فلانا ولو سلم فالتخلف لمانع لا يقدح فى الاصل الكلى ثم ان قوله على ان القائلين الخ ممنوع أيضا لان دليلهم يدل على ان العموم الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز وان كان عموم الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب وقدمر فى بحث العام ما يفيدك بصيرة فى المقام فليرجع اليه (قوله فان قلت معنى تعلق الاستثناء) انما كان المعنى ما ذكر لانه لا يجوز ان يحمل على ظاهره والا يلزم استثناء الكل من الكل وهو باطل وحاصل الاعتراض ان ليس معنى تعلق الاستثناء بكل واحد لان كل واحد

من امكان عدمه امكان عدمه فى وقت ووجوده فى وقت آخر بل اللازم منه امكان عدمه ولو فى وقت الوجود بان يرتفع الوجود فيه ويقع العدم بدل اتصافه بالوجود ولا استحالة فيه وانما المستحيل امكان عدمه بشرط الوجود كما حقق فى معنى المشروطة العامة فان قيل كما ان وقوع المرجوح محال كذلك جوازوقوعه على هذا المنوال قلنا يستمر جواز وقوع الجانب المرجوح جوازا صحيحا ولا استحالة فيه ولهذا المدعى أدلة باهرة وبراهين قاطعة زاهرة نوردها فى المقدمات ان شاء الله تعالى

فان قيل قوله لا صلاة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم فى فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم للمثال لا أجالس الا رجلا عالما فله أن يجالس كل عالم فقوله لا صلاة الا بطهور عام فى زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما

ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلاة بطهور جائزة والثانى انه يلزم أن يكون الاستثناء من النفى اثباتا وأنتم لا تقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى فى كلتا الصورتين أى فى قوله لا أجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلاة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفى اثباتا فى كلتيهما لكن فى قوله لا أجالس الا رجلا عالما لا يدخل فى الحلف شئ من افراد العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم فاباحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفى اثبات وأما فى قوله لا صلاة الا بطهور كل صلاة بطهور ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شئ من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفى اثبات وأيضا يجئ فى باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فتكون الصلاة الخالية

من الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفى اثباتا يكون كونها مقارنة الحكم للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة) وقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له أن يقتل مؤمنا عمدا

بعض الاحوال لا بعض افراد الصلاة اذ الدليل الثانى مبنى على أن يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلاة جائزة فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها بالطهور بمعنى أن كل صلاة فهى غير جائزة الا فى تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءنى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى فى صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلى فى صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض ثم لقائل أن يقول ان الموضوع فى صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى كما يقال ما جاءنى أحد الا راكبا (قوله فان قيل) حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم فى مثل لا أجالس الا رجلا عالما ان له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا أن يصح كل صلاة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفى اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فانما هى بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقى مباح المجالسة بحكم الاصل (قوله وأيضا) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم فى مثل لا صلاة الا بطهور بطريق الالزام وهو انه سلم فى باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء أن يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما فى قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا أن يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظنى وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى أشياء أخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء

من افراد الصلاة المقارن للطهور ومستثنى من الحكم السابق أعنى عدم الجواز حتى يلزم المحذور المذكور (قوله من جهة ان الحكم المثبت الخ) فيه بحث اذ لو كان الحكم المثبت على الحالة المستثناة بعينه هو المنفى فى صدر الكلام على ما حرره لا يرد الاعتراض عليه بقوله لقائل أن يقول الخ لان الحكم المنفى أولا يتكيف بكيفية العموم اللهم الا أن يعتبر الكيفية فى التعيين فتأمل (قوله ثم لقائل الخ) أجيب عنه أيضا بان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لا نقيض القضية ونقيض الحكم بان يكون النفى اثباتا والاثبات نفيا حاصل ولم يقل أحد بانه يجعل الكلى جزئيا ويؤثر فى تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وههنا ليس كذلك لانه متعلق بالحال (قوله وفيه نظر) قيل النظر غير وارد على المصنف فانه لم يرد بما ذكره نقضا على قاعدتهم ثم بل أورد ما ذكر معارضة لما قالوا ان الفساد انما نشأ من مذهبكم فى عموم النكرة حيث قال بل من مذهبكم فى علية المستثنى وفى ان المستثنى من النفى اثبات والاثبات نفى وأنت خبير بان حاصل النظر ان لزوم جواز كل صلاة لطهور على القاعدة المذكورة مسلم لو لم يعارضه الادلة القطعية ولا يندفع هذا بما ذكر (قوله لانه طريق ظنى) فيه بحث لان قولهم

لانه كان له أن يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به) ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطا لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروى ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة (وهذا دليل تفردت بايراده وهذا أقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء فى قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل (وأما كلمة التوحيد) جواب عن قوله وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما (فلان معظم الكفار كانوا أشركوا وفى عقولهم وجود الاله ثابت فيبق لنفى الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثانى) أى على المذهب الثانى وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقى بالنفى يكون اشارة الى ان الحكم فى المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه (وضرورة على الاخير) أى على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا فى عقولهم يلزم من نفى غيره وجوده تعالى ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفى الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة

الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا تتوقف الكتابة على شئ آخر (قوله وهذا أقوى دليل) للخصم أن يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل فى الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه فالاوجه أن يقال ان قوله الا خطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الجهة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى أن يكون السوق لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى النافى للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع

الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس أيضا طريق ظنى وليس بقطعى فان القاعدة بادنى من رفض هذه فتأمل (قوله اذ لا دلالة الخ) قال الفاضل الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا فى الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه لا يقتضى الانقطاع لان المفرغ متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه انتهى وبالجملة الاحتمال المنافى لدلالة الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل لما سبق فى أوائل الكتاب فى بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك (قوله الا خطأ مفعول له الخ) قيل هذا بعيد لان القتل ما يفعل لاجل الخطا كالضرب للتأديب لان الخطأ لا يصلح غرضا بل هو خلاف الغرض الواقع من غير قصد له وأنت خبير بان المفعول له قد لا يكون غرضا متأخرا بل سببا متقدما كما فى قعدت عن الحرب جبنا (قوله وتقديره ظاهر) لكن فيه بحث وهو ان دلالة الاستثناء على مخالفة حكم الصدر فى الخارج ممنوعة وفى العقل بمعنى انه ليس منه حكم الصدر مسلم لكن لا يقتضى حكما بخلافه من الاثبات أو النفى لا بالعبارة ولا بالاشارة فان الاخص لا يلزم الاعم فلا تتم الاشارة المذكورة ولو فى كلمة التوحيد وقوله لانه لما ذكر الاله الخ لا يفيد الحكم بالنقيض اذ يكفى للخروج عدم الحكم السابق (قوله فان قيل لزوم وجوده الخ) قد يجاب عن الاعتراض الاول بان الخصم يجعله مدلول اللفظ وأما نحن فنجعله ثابتا بطريق الاشارة لا على انه مدلول اللفظ بل لانه أخرجه من حكم الصدر فثبت ان حكم المستثنى يخالف حكم الصدر وهذا ليس مدلول اللفظ بل هو معنى حاصل بما ذكر وهو ليس بلفظ وهو مدفوع بان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة عندنا كما نقله عن فخر الاسلام

فشتان ما بينهما فتدبر والله الهادى الى سواء السبيل وهو حسبى ونعم الوكيل قال (للخصم أن يمنع كونه دليلا الخ) أقول فيه بحث لان الاحتمال المنافى لدلالة الدليل انما هو الاحتمال الناشئ عن دليل كما سبق فى أوائل الكتاب فى بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك وقوله وكون الاصل فى الاستثناء هو الاتصال لا يفيد ضعيف وقوله لجواز أن يعدل عن الاصل الى آخره أضعف منه لان من له حظ ما من علم الاعراب يظهر له ان قوله الا خطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح فيكون دليلا قطعيا على ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا فعلم من هذا التقرير ان اللائق للشارح أن لا يعترض على المصنف بل يوجه كلامه ويذكر ما ذكر بقوله والاوجه أن يقال الخ فى توجيهه قال (ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب الخ) أقول بان يقدر فى الاول شئ من الاشياء وفى الثانى فى حال من الاحوال وفى الثالث الا قتلا

(وماقيل عليه) أى على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفى المذهب الاخير (انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاثة) اى المستثنى منه وأداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك (ومركب أعرب فى وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كلى) أى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقى وضعا كليا لا وضعه جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التصريفية والنحوية فنى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب قرناها * وبرق نحره * وعبدالرحمن فانه مركب من ثلاث العبد واللام ورحمن لكن فى الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الايجاز والاطناب يسهل عليه أن يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأيضا منقوض بنحو أبى عبدالله) فانه مركب من ثلاثة والاعراب فى وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم) أى بعض مشايخنا كالقاضى الامام أبى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى (مالوا فى الاستثناء الغير العددى الى الثانى بحكم العرف) أى الى المذهب الثانى وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى (وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهم من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث والثانى ابو

أجيب على الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أعنى كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة فى هذه الصور لا يوجب الاطراد لانتفائه فى مثل لا صلاة الا بطهور وعن الثانى بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث (قوله وماقيل) حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف الى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة أما المنع فهو أنا لا نسلم انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وأمثال ذلك وأما النقض فهو أن مثل أبى عبدالله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاء فى

فى أثناء تقرير الجواب عن الحجة الثانية للمذهب الاول ولا يخفى ان الثابت بالصيغة ثابت باللفظ (قوله أجيب عن الاول) قيل بل المدعى ان الاستثناء من النفى لا يكون اثباتا وبالعكس أصلا فكيف يصح الاعتراف بصورة بعض يبطل هذا المدعى الكلى وأنت خبير بان مجرد دعوى ان المدعى ليس كليا لا يرد على الجواب ما لم يبرهن عليها نعم يرد أن يقال كلام المصنف يقتضى أن تطرد الدلالة بطريق الاشارة فى كل مستثنى فلا يكون جواب الشارح جوابا عما يرد عليه على ان الحق ما ذكره المصنف لان المذكور بالاشارة لازم المنطوق فلو كان حاصلا لكان مطردا ويمكن أن يقال فى أصل الجواب افادة كلمة التوحيد الاثبات بالعرف الشرعى لا اللغوى (قوله لانتفائه فى مثل لا صلاة الا بطهور) كلام على زعم القوم والا فانتفاؤه فيه ممنوع كما مر (قوله عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت الخ) فيه بحث لان هذا الحديث لما اقتضى أن يكون كل من يقول لا اله الا الله مؤمنا ويصح اسلامه دل على ان حصول الايمان به للدهرى ليس بطريق الضرورة لانه غير معتقد لوجود الصانع بل لان الاستثناء من النفى اثبات فلم يندفع السؤال (قوله الدلالة على جزء معناه) فيه نظر لان توهم انه على المذهب الاخير قصد بجزء من هذا المجموع الدلالة على جزء معناه الافرادى وليس كذلك لانه السبعة مثلا ولم يدل على جزئها شئ من له على عشرة الا ثلاثة فالاولى أن يقول على معنى بل أن يقتصر على ما قبله لحصول المقصود به فليتأمل

أبو عبدالله ورأيت أبا عبدالله ومررت بأبي عبدالله وأما الحل فهو انه ان أريد انه ليس في لغة العرب مركب الموضوع الشخصي من أكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل أرادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم مجعلا موضوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها أوضاع كلية وان أريد انه ليس في اللغة مركب الموضوع النوعي من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزأ من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد أبوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده أداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها أسماء السور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت وأما غير مركبة منثورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها الا انها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل وأما النقض بمثل أبي عبد الله حيث أعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف وأما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم

(قوله بل أرادوا انه موضوع له بالنوع الخ) أي أرادوا ان المجموع موضوع له وبهذا يظهر ما في عبارة المصنف من التسامح حيث قال ان وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي فانه يشعر بان الموضوع نفس المستثنى منه وليس كذلك (قوله فمدفوع بما ذكر في الكشاف الخ) قيل ظاهر عبارة ابن الحاجب يدل على ان لا مركب من ثلاثة أصلا سواء كان محكيا أو غيره والتقدير خلاف الاصل لا يصار اليه بلا دليل ولا دليل في عبارته فحينئذ يتجه المنع والنقض بمثل تأبط شرا ولا يتم الجواب عن المنع بالاستقراء ونقل اللغة وكذا الجواب عن النقض بما ذكر صاحب الكشاف اذ ليس في كلامه ما يدل على التقييد وأنت خبير بان في العدول عن ظاهر الكلام اذا تم المقصود بالحمل على خلاف الظاهر سعة (قوله ولا أدري كيف خفي الخ) قيل عليه مراد كلام المصنف انه اذا جاز اعراب الجزء الاول في الوضع الشخصي عند

خطأ قال (وأما الحل فليس بمستقيم الخ) أقول حاصله ان المقصود دفع التناقض واثبات المذهب الثالث فاذا كانت المفردات حتى العشرة مستعملة في معانيها الافرادية وأريد بالمركب معنى السبعة يندفع

(قوله لم يوردوا على مقدماته) وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل أحد يفرق بالضرورة بين حركتي الاخذ والرعشة ويجد التفاوت بين سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال في مقابلة الضرورة باطل لا يستحق الاصغاء والقول بأن المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها سفسطة ظاهرة ونقضوه بجريانه في فعل الباري تعالى وهو مختار بالاتفاق وما قيل ان مرجح فاعليته قديم لا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا هي الحدوث ليس بشيء وانه يلزم منه أن لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا وأن تكون التكاليف كلها تكاليف بما لا يطاق ولا قائل به وان جوزه الاشاعرة لكنهم لا يقولون بوقوعه وقولهم وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي انما هو قول من غير تحصيل المعنى وتعقل المفاد (قوله وقد خفي على كل الفريقين الخ) والجواب الحق عندي عن هذه الشبهة وهو الصواب أن عدم التمكن من الترك بعد تحقق جميع ما لا بد منه لوجود الفعل من القدرة والارادة وغيرها لا ينافي الاختيار ولا يستلزم الاضطرار فانه وجوب بالاختيار وهو يؤكد الاختيار كان الوجوب من الله تعالى بسبق العلم أو الاخبار منه لا ينافيه ولا محالة ان مبادي الفعل الاختياري غير اختيارية والا لزم التسلسل بلا ريب هذا وان ما ورد من الاختلاف من المتفلسفة وأهل الكلام فضول تركها من حسن الاسلام وجواب المصنف باختيار الشق الثاني والتفصيل بمنع الوجوب عند وجوه

الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لايفى بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فاما أن يراد بالعشرة فى قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض أو يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول أو يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثانى فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لايغنى من الحق شيأ بل التحقيق فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين وهو ان عشرة أخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لان العشرة التى أخرجت منها ثلاثة عشرة ولاشئ من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أوقيدتها انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة أصلا انما هى الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة فى مثل عشرة الاثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة فى عشرة موصوفة

الاضافه ولم يعلن حكايه فى امتناع عن جوار اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة فى الموضوع بالوضع النوعى (قوله فاما أن يراد بالعشرة الخ) فيه بحث اذ نختار ان المراد بالعشرة عشرة افراد لكن لايتعلق الحكم بها قبل اخراج الثلاثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون المذهب الثانى بعينه بل يتعلق بمجموع معنى عشرة الاثلاثة وهو السبعة فيكون وافيا بالمقصود (قوله فان قلنا هذا التركيب حقيقة) قال الفاضل الشريف ظاهر هذا الترديد يخالف مايقتضيه الكلام السابق حيث جزم فيه بان العشرة عشرة أطلقها أوقيدها والترديد ينبئ عن التردد فحق الكلام أن يقال واما أن يتعلق هذا

التناقض لكن يكون هذا غير المذهب الثانى لا الثالث المقصود وأما قوله فى الترديد فاما أن يراد بالعشرة عشرة افراد ويحكم باثباتها بعد ماصرح أولا بان المقصود دفع التناقض وان القول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس مما يخفى على أحد وقوله أو يراد سبعة افراد بعد ماصرح ثانيا بان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فمجرد فرض للابطال فلا يرد على ذلك التقرير اشكال قال (بل التحقيق فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين الخ) أقول أراد به مولانا عضد الملة والدين رحمه الله لكن الشارح قال فى حواشى شرح المختصر وأنا أقول ماذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة فى المعنى الذى وقع الاسناد اليه أو مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال فى معنى ليكون لفظ العشرة مستعملا فى كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أوكون العشرة مجازا عن السبعة فليتأمل قال (لان العشرة التى أخرجت منها ثلاثة عشرة) أقول ان قيل هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا أخرجت عن العشرة لاتبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لاسبعة لان الاعداد أنواع متباينة فان قيل ماذكرته يقتضى أن لايصح الحمل فى قولنا السبعة عشرة خرجت عنها ثلاثة قلنا المحمول ههنا مجموع عشرة الاثلاثة أريد به السبعة مجازا والكلام فى العشرة المقيدة وظاهر ان المجموع غير المقيدة فتدبر قال (فان قلنا هذا التركيب حقيقة الى قوله وهو المذهب الاول) أقول فان قيل ضمير كان فى كان مجازا راجع الى هذا التركيب يكون المجاز هذا التركيب وهو ليس المذهب الاول لان المجاز فيه العشرة والاثلاثة قرينة له قلنا لما كانت القرينة لفظية ولم يفهم المعنى المجازى من العشرة بدون القرينة صح أن يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازى انما يفهم منه يؤيده ماقال بعض

المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع ويمنع عدم الاختيار عند الوجوب بوجود المرجح ان أريد به نفس الايقاع (قوله ان الفعل يراد به الخ) تفصيله ان الفاعل اذا أحدث أمرا أو أوقعه فى محل يحصل له صفة اعتبارية هى التأثير والايقاع ويقال له المصدر المعلوم وهو من مقولة أن يفعل ويشتق منه فعله وللمنفعل منها وهى التأثر والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة أن ينفعل ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار آخر كما فى معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه أوغيره كما فى ضرب الحيوان والتحريك لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالايقاع تقصير فلاتكن من القاصرين وهو قد يكون وضعا كالقيام وقد يكون كيفا كالحرارة وقد يكون كما كالنمو وقد يكون أينا كالسكون فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة فى المعنى المصدرى الذى هو الاحداث والايقاع مجاز فى المعنى الحاصل بالمصدر (قوله فانه اذا تحرك الخ) اشارة الى ماتقرر عند المحققين من كون الحركة من مقولة أن ينفعل (قوله فى طرف المبدأ انما قال ذلك مع ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل من الجانبين ولاريب فى تمامه عند المحققين وكذا برهان التضايف وما أورد عليهما فى كتب الكلاميين والمتفلسفة فانما هو أضعاف بانها

أحلام وخواطر أوهام فحصل من عدم حسن التعقل وتحصيل المعنى لو قوع الاتفاق على بطلانه وتطابق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعلول فانه لا يجرى فيه ما سموه البرهان الأسد (قوله فقد أوجد أمورا غير متناهية الخ)

قيل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالبارى تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم لم يلزم التسلسل أيضا ولا يخفى انه ليس بشئ اذ من الضرورى امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا الايقاع بايقاع غيره فانه لما كان الفعل صادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقا وايجادا أو فعلا وتأثيرا أو تعلقا محضا على اختلاف الآراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هذا وأما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يقع به فهو من جملة شبهاتهم في نفى قدم التكوين وقد ثبت ثبوتا لا مرد له ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء وبيناه في سائر كتبنا بما لا مزيد عليه (قوله أظهر على مذهب الاشعرى) لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدل على كون الايقاع غير موجود بما هو مقرر عنده من نفى التكوين الذى هو الايقاع القديم فينتقض الجواب الالزامى أيضا قيل عليه هذا الالزام ليس بتام لانه انما ينفى كون التكوين صفة أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم منه نفى التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشئ ولا يخفى عليك ان الاشعرى اما أن يقول انه أمر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما ادعاه ذلك القائل أو يقول انه أمر موجود حادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واما

بانها أخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

بنت سبع وأربع وثلاث * هى حب المتيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغى أن يحمل المذهب الاخير والمذهب الثانى يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى أبطلوا بها المذهبين

التركيب عن معناه الحقيقى الذى هو العشرة المجرد عن ثلاثة ويستعمل في السبعة كان مجازا فيها فاما أن يستعمل في معناه الحقيقى لكن لا ليكون مقصودا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة كان السبعة يفهم من نفس التركيب كما في الكنايات فحينئذ يكون اسما للسبعة كما هو المذهب الثالث هذا هو مراد المحقق المذكور ويقال هذا الترديد بعد قوله المقصود دفع التناقض الخ وبعد قوله مستعمل في معانيها الافرادية بمجرد فرض الايجاب ومثله شائع (قوله وهو المذهب الاول الخ) اعترض عليه بان المجازى في المذهب الاول بعشرة العشرة والاثلاثة قرينة له لا مجموع التركيب فلا أمن وأجيب بان القرينة لما كانت لفظية ولم يفهم المعنى المجازى من العشرة بدون القرينة صح أن يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازى انما يفهم منه (قوله جذر المائة) العدد اذا ضرب في نفسه وبلغ مبلغا فالمضروب جذر الحاصل والحاصل المجذور (قوله وعلى هذا ينبغى أن يحمل المذهب الاخير) الاشارة الى ما استفيد بقوله وان قلنا هو الخ وهو انه يعبر عن الشئ وهو السبعة مثلا بلازم له مركب (قوله يرجع الى أحدهما الخ) اولان العشرة مثلا أطلقت أو قيدت ليست حقيقة في السبعة مع انها مرادة وان أطلق فيها بمجرد العشرة المقيدة كعشرة أربعة ضمت اليها ثلاثة كانت مجازا ورجع الى المذهب الاول وان أطلق المجموع على انه تعبير ببعض لوازمها كجذور السبعة والاربعين كانت حقيقة ورجع الى الثالث (قوله ابطلوا بها المذهبين) أى الاول والاخير أما الوجوه التى يبطل بها المذهب فتمامها من انه يلزم في اشتراكيت

المحققين لا دلالة للفظ اذا فهم منه المعنى بالقرينة بل الدال المجموع قال (هى حب المتيم) أقول الحب بكسر الحاء المحبوب وفي بعض النسخ حتف وهو الهلاك وهو المراد من تهلك محبها في حبها والمتيم من تيمه الحب أى عبده وذلله وفي بعض النسخ الهيم من هام يهيم هيما وهيمانا أى ذهب من العشق أو غيره قال (العشرة جذر المائة) أقول العدد اذا ضرب في نفسه سمى المضروب جذر العدد الحاصل فالعشرة مثلا اذا ضربت في العشرة تكون جذر المائة قال (وأنت بعد ذلك خبير الخ) أقول قد بسطنا القول فيه

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم مابعد الغاية يخالف حكم ماقبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفى والاثبات بطريق المنطوق لابطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى هو الثانى بحكم العرف

أن يقول انه أمر اعتبارى فيتم الالزام عليه (قوله قلت قد لزم هذا المعنى) قال السيد الشريف اذا جعل الايجاد من جانبه يكفى فى تقرير الدليل حين وجد الايجاد وجد الممكن لامتناع التخلف عنه والا فلا لاستحالة وجود شئ بلا ايجاده وباقى المقدمات مستدرك (قوله بكون الايجاد الخ) ويلزم منه نفى العلة البسيطة بالكلية وقد صرحوا بان المعلول اذا كان غير مادى والفاعل واحدا حقيقيا فهو علة تامة بسيطة كما هو مذهب الحكماء فى الواجب بالنسبة الى العقل الاول والحق ان الايجاد الذى يحتاج اليه غير داخل فى العلة وقيل لانه أمر يحصل باعتبار العقل فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متأخر عنهما وفى الخارج غير محقق أصلا قال السيد الشريف هذا لاينافى توقف الوجود عليه كعدم المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ايجاد لزم وجوده فى الخارج بلا ايجاد (قوله فثبت انه لابد لوجود كل ممكن الخ) قيل عليه لم لايكفى فى وقوع الممكن أولويته من غير أن ينتهى الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع مايتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة مايتوقف عليه الوجود وبالعكس انما يفيد أولويته لاوجوبه قال السيد الشريف هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجه وجوابه بانه ان أمكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لسبب زائد فيلزم خلاف المفروض وان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح مردود بما ذكره الدوانى كما سبق ومن أدلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجودها ضرورة احتياجه فى وجوده الى وجودها وفى عدمه الى عدمها فلو لم يجب الوجود عند تحقق علته أمكن العدم عند عدم العلة التى هى عدم علة الوجود ولو لم يمتنع العدم

(قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولايخفى ان هذا انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ماجاء فى الازيد ومازيد الاقائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بابلغ وجه وآكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد (قوله بحكم العرف) يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثانى دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لايفيده أصلا الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى وغيره وأيضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفى اثباتا

الجارية الا نصفها استثناء الشئ من نفسه أو التسلسل ومنها ما قاله الطاعنون بان الضمير فى نصفها الى الجارية بكمالها اذ المراد نصف كل الجارية قطعا ومنها ان أهل العربية أجمعت على أن الاستثناء المتصل اخراج بعض من كل ولو أريد الباقى من الجارية لم يكن ثمة كل ولا بعض ويرد الكل ان المراد بلفظ الجارية باخراج النصف على التحقيق المذكور مجموع معناها وانما يفهم النصف من التركيب ووصف الجارية باخراج النصف عنها فلا يلزم شئ من المحذورات المذكورة وأما الوجوه التى يبطل بها المذهب الثالث فمنها الخروج عن قانون اللغة على مامر ومنها انه يلزم عود الضمير فى نحو اشتريت الجارية الا نصفها على جزء الاسم ومنها انه يلزم بطلان ما أجمع العربية من انه اخراج بعض عن كل ويرد الكل على التحقيق السابق انه لم يجعل المجموع المركب موضوعا بازاء معنى يصدق على الباقى ليلزم المحذورات فليتأمل (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) فيه بحث فان كون المستثنى لايقتضى الاشارة المذكورة لان شأن الغاية انتهاء حكم المغيا الا الحكم بخلافه ومرادهم بما ذكره فى ذلك لزوم هذا الاخص من ذلك الاعم بحسب المقام ولئن سلم فالمسئلتان لايفيدان الفرق بين العددى وغيره أما الاولى فلما كان معناها ان كان لى فوق المائة بدلالة العرف كان المستثنى مادون فوقها وذلك موجود فى الخمسين ولو سلم فعدم اشتراط وجود المائة اوجب وجودها وأما الثانية فلا اختصاص فيها بالثانى لان اسناده ليس الى العشرة بعد اخراج الثلاثة عنها كما فى ذلك (قوله انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ) مرله الفرق بين المفرغ وغيره ان العامل فى المفرغ مشغول بالمستثنى منه على انه هو مناط ومقر به بخلاف غير المفرغ فان المحذوف ليس كالمذكور فى عرف البلاغة (قوله انه تأكيد على تأكيد) لان النفى متى توجه الى الوصف المسلم ثبوته علم ثبوته بجملة الفاعل فاذا جاء الاستثناء بعده علم صريحا ثبوته لفاعله والاول تأكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب الثبوت قبل الكلام (قوله الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف الخ) قيل ان أراد بالعرف العرف فى الفرق بين العددى وغيره على ان قوله وفرقه عطف تفسيرى للعرف

(وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغـة انه اخراج وتكلم بالباقى
ومن النـفى اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقى فى حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة
وفى العـدى ذهبوا الى الاخير حتى قالوا فى ان كان لى الامائة وكذا لم علاء الاخمسين لا يحنث) فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لى فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على عشرة الاثلاثة لا يلزمه شئ فكانه قال ليس له على سبعة ۞ (مسئلة شرط الاستثناء أن يكون مما أوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف فى اللفظ فلهذا قال أبو يوسف لو وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوزه الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا أن ينقض الوكالة) استثناء منقطع أى لكن له أن ينقض الوكالة (ويصح عند محمد رحمه الله لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد) وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثانى لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة

و بالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعنى فى القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان فى افادة ما والا القصر مثل ما جاء فى الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع أهل اللغة على انه اخراج أى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقى أى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات أو نفى فى القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى أى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة (قوله مسئلة شرط الاستثناء) أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند أبى يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير

فالمصنف لم يدع ذلك بل مدار الفرق بين العددى وغيره ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه نفاية الآخر بخلاف غير العددى وان أراد به العرف فى انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى فاجماع أهل اللغة على ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى اعدل شاهد عليه واى عرف أعرف من هذا (قوله وقد عرفت ما فيه الخ) فيه اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثانى كابن حاجب وغيره الخ (قوله شرط الاستثناء) قال الفاضل الشريف يرد على هذا الاصل مسئلة وهى ان من أوصى بجارية واستثنى من الوصية الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما أوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان القياس فى باب الوصية ما ذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز فى غيرها كما عرف فى موضعه من ان القياس يأبى جوازها لانه تمليك مضاف الى حال زوال مالكيته ولو أضيف الى حال قيامها بان قيل ملكتك غدا لا يجوز فهذا أولى (قوله ولا ابطاله بطريق المعارضة) إشارة الى مذهب الشافعى رحمه الله (قوله الا بنقض الوكالة) أى بعزل الوكيل لانه لما ثبت حكما الوكالة ينتقض بانتقاضها (قوله ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا الخ) لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذى يتيقن انه مملوك للموكل هذا الجواب مطلقا لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا فان قلت المسلم اذا وكل ذميا ببيع الخمر يجوز مع انه لا يملك بيعه بنفسه فلا يصح التعليل المذكور قلت جواز توكيل المسلم الذمى ببيع الخمر انما هو مذهب أبى حنيفة والتعليل المذكور على قول محمد رحمه الله (قوله لا مفصولا) الا ان قوله أصلا فيصح موصولا ومفصولا وهو اختيار الخصاف باختلاف الرواية لاختلاف المبنى وهو انه بيان

الصنوبر لشرح المحقق فى أراده ونيرا جمع غه قال (وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين) أقول اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثانى كابن الحاجب وغيره الخ قال

اللغوية بل ابطال لها أما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكره في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكران الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي

(مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز) فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز

الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته أعني المنازعة والانكار ومجازه أعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة وأما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه وللقائل أن يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار أيضا فيلزم استثناء الشئ من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك

تغيير او بيان تقرير (قوله وللقائل أن يقول الخ) وفيه بحث لانه لما كان شرط الاستثناء أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما صرح به الشارح وأشار اليه المصنف بلفظ من التبعيضية لزم أن يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما أوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما أوجبه قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من نفسه (قوله والاقرب أن يقال الخ) قيل انه في غاية البعد لان أبا يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار تبعا للانكار فانه ثم الا وجه له أصلا بل جعله تبعا للتوكيل والخصومة والتوكيل يحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول المصنف فيكون أي الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا بل الاقرب أن يقال لما ثبت الاقرار بالوكالة ضمنا وبطل التوكيل باستثناء الانكار بطل ما ثبت به ضمنا وهو الاقرار وأنت خبير بان بطلان التوكيل باستثناء الانكار على تقدير تناوله الاقرار ولو ضمنا محل بحث (قوله على سبيل الاشتراك) قيل أراد الاشتراك اللفظي اذ لا يظهر قدر مشترك بينهما بحسب العرف ولك أن تحمله على الاشتراك المعنوي ويؤيده قول الرضي وللقائل أن يمنع اختلافهما في الماهية قوله لان أحدهما مخرج عن متعدد والآخر لا يخرج قلنا لا نسلم ان كون المتصل مخرجا من متعدد من أجزاء ماهيته بل حقيقة المستثنى متصلا كان أو منقطعا

(وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين) أقول في كل واحد من القسمين بخصوصه

المجاز

عند تحقق علته أمكن الوجود عند عدم علته (قوله يلزم وجوب وجود الشئ) لاستحالة وجوب الشئ قبل وجوده بالزمان ضرورة (قوله لانه مع العلة الناقصة لا يجب الخ) فلا يكون ثابتا فكيف يكون متقدما بالذات محتاجا اليه له (قوله ومع التامة لا يكون الوجوب منها) أي من العلة التامة أنت تعلم أن تقدم الوجوب على الوجود بالذات لا يتوقف على كونه جزأ من علته التامة فالاولى أن يقال لا يجوز تقدم الوجوب على الوجود بالطبع لانه لا تحقق له مع العلة الناقصة ولا تقدمه بالعلية لانه يستلزم كونه علة تامة بالنسبة الى الوجود وهو باطل لانه أثر العلة التامة والجواب ما يذكر (قوله فالوجوب ليس الا مقارنا للوجود بحيث لا يحتاج الخ) قد يؤيد ذلك بانه مناف لما قرروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذا تقدم الوجوب على الوجود بالذات يكون جزأ من العلة التامة لا محالة وان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له والوجوب أمر ثبوتي فيكون ثبوته متأخرا عن الوجود والشئ الواحد لا يكون له الا وجود واحد والشيخ الرئيس وغيره من القدماء لم يذهبوا في هذا المطلب الى ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لا يصدر فمفاد الدليل الذي ذكروه انما يدل على الاستلزام والجواب انه متقدم على الوجود في اعتبار العقل وحكمه فانه يحكم بوجوب الشئ أولا ووجوده ثانيا وذلك بديهي وتقدمه لا بالزمان ولا بالعلية ولا بالطبع ولا بغيرها من انحاء

واما

(وقد أورد أصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج من حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك) لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق (وهنا لايخرج من هذا الحكم الا انه لايبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر) أورده أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذى ذكره فخر الاسلام فى كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفى هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أى الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون فى المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين فى حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل فى القوم غير داخل فى منطلقون وقد ذكر فى التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك فى المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى المذكور أن معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكر فى حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا وأخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخلا فى صدر الكلام والثانى أن يكون داخلا فيه لكن لايخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لايخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه

وأما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فى المنقطع فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء أى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا) الظاهر ان الاستثناء فى قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثانى ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق فى الجملة وان لم يكن فاسقا فى الحال واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله أولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم أو الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة فى المستثنى أظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام فى الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى

هو المذكور بعد الا وأخواتها مخالفا لما قبلها نفيا أو اثباتا (قوله حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع) أى على ما هو المختار وان كان فيه خلاف البعض على ما أشار اليه الشارح فى حواشى شرح المختصر (قوله فانهم غير محكوم عليهم الخ) قيل عليه ان أراد به انهم غير محكوم عليهم بالفسق أصلا فممنوع كيف وقد خرجوا بالتوبة منه والخروج يشعر بالاتصاف فى الجملة وان أراد انهم غير محكوم عليهم ببقاء الفسق فالتائبون لم يخرجوا عن حكم الصدر وهو الاتصاف بالفسق اذ أولئك محكوم عليهم به لا ببقائه والجواب ان المراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم عليهم فى الصدر بقرينة الجملة الاسمية وربما يقال المرتفع بالتوبة عقاب الفسق لا نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لا عينه ونظيره قوله الا ما قد سلف فان المرتفع ليس حرمة الجمع السالف بين الاختين بل عقابه بالعفو والاستثناء منقطع فليتأمل (قوله وهذا حاصل الوجه الثالث) اى مضمون قوله لكن لا يصح الاخراج

ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف أي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام أيضا لكن أثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور ﴿مسئلة﴾ الاستثناء المستغرق باطل وأصحابنا قيدوه بلفظه أو بما يساويه نحو عبيدي أحرار الا عبيدي أو الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون أخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي أحرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم

أو من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان أو حالا فان أريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم

(قوله على تقدير السكوت عن الاستثناء) لقائل ان يمنع عدم تناول الحكم المذكور في الآية للمستثنى على تقدير السكوت لان عدم التناول الشرعي مستفاد من دلالة الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعني التائب من الذنب كمن لا ذنب له مبين له (قوله ولا يخفى ان منع عدم دخول الخ) هذا من تتمة توجيه كلام المجيب وتأكيد لكون الاستثناء منقطعا وبهذا ظهر ان ما وقع في أكثر النسخ من اسقاط لفظ العدم في قوله ولا يخفى ان منع عدم سهو من الناسخ والصواب ابقاؤه على ما وقع في بعض النسخ منها (قوله وكفى به مخصصا) اعترض عليه بان الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراخيا عن النص ضرورة انه لا اجماع الا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم فالحكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام فيتم الاستدلال وأجيب بان المراد من التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا التخصيص المصطلح (قوله وذكر بعض الافاضل) في توجيه كون الاستثناء متصلا (قوله ويمكن الجواب) أي عما ذكره بعض الافاضل وفيه بحث لما عرفت من ان عدم التناول الشرعي مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث مبين فلا وجه لمنع وجود الفائدة واعترض أيضا على هذا الجواب بان الخروج عن الفسق غير معلوم لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل انما المعلوم هو الخروج عن الفسق قبل والحق ان التائب خارج عن الفاسق لا لاشتراط بقاء الفعل والا لادى الى تصادق التائب والفاسق حقيقة وكذا القائم والقاعد (قوله فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة) قال الفاضل الشريف ليت شعري ان

التقدمات الخمسة المشهورة حتى يرد ما أوردوه بل بالماهية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لا من حيث ذاته فهو حقيقة وصف العلة ينتزعه العقل عنها بضرب من التحليل فان الشيء يجب صدوره عن العلة فيصدر عنها وأما ما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا به الجميع سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كأنه هو ولم يجعلوه من أحد أجزاء العلة التامة وان أبيتم هذا الاطلاق فنقول ان أردتم انه لا يجب الوجود مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع وان أردتم السلب الجزئي فهو لا يضرنا فقول بعيد من التحصيل ولا يفيد شيأ (قوله ثم العقل الخ) قال السيد الشريف هذا لا يقتضي أن يكون القول بسبق الوجوب دخول غلطا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا كان للعقل أن يعتبرهما معا ومتقدما ومتأخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يعتبره فالقوم لما رأوا كون الوجوب سابقا جزموا بذلك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضي عدم جوازهما ولا الجزم بعدمهما فلا يلزم عدم الاختلافات في نفس الامر ولا عدم اعتبارها فلا يكون هذا القول من المصنف

مسئلة إذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء أولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا ورد على سبيل الجزاء بلفظ الطلب

دخول التائبين في صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على أولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرماء بلدنا أغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير أي الا حال توبة الذين تابوا أو الا توبة القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى أولئك وبعد التقدير يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا (قوله مسئلة) اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب أبي حنيفة رحمه الله انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم اشارة ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمصنف أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة أن يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء أجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له أولى (قوله وصرفه الى الكل) تنزل بعد اثبات

الفائدة الجديدة التي يعرى عنها المتصل ما هي في المنقطع وفخر الاسلام برىء عن هذا المرام (قوله وذهب بعضهم الى التوقف) القائلون بالتوقف الى أن تظهر القرينة المعينة فرقتان الاولى القاضي والغزالي ومتابعوهما قالوا انا نتوقف بمعنى انا لا ندري انه حقيقة في أيهما والثانية المرتضى وأتباعه قالوا انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وكلتا الفرقتين يوافقان الحنفية في الحكم وهو انه انما يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخيرة دون غيرها لكن عندهما لعدم الدليل وعند الحنفية لدليل العدم كذا ذكره في حواشي شرح المختصر (قوله وبعضهم الى التفصيل) وهو انه ان ثبت استقلال

على سبيل الاشتراك اللفظي قال (وبعضهم الى التفصيل) أقول هو انه ان ثبت استقبال الثانية عن

بيانا للمنشأ الغلط بل هو كلام شائع لا طائل تحته انتهى وأقول بل جملة ما أورده في هذه المقدمات كذلك وليته تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة ولا متقارنين بل الوجوب متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه فيصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون العكس ولا يخفى انه ليس بشيء لما عرفت من عدم علية الوجوب على الوجود أصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون الايجاد داخلا في العلة التامة مستندا بانه اعتبار عقلي غير موجود في الخارج متأخر في الذهن فكيف يجيب بتجويز ما حكم ببطلانه ولانه يلزم التسلسل في الوجودات والوجوبات لكونه معلول العلة التامة الموجدة وهو باطل (قوله قد يعتبر أحد المتضايفين) قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلولي علة واحدة لا يجب أن يكونا متضايفين كوجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس ورد بانه ليس في كلام المصنف ما يقتضي كونهما متضايفين بل ذكر ذلك على سبيل التمثيل وبيان تجويز اعتبار التقارن بين الشيئين تارة واعتبار التقدم والتأخر أخرى (قوله وهو القول بالحال) أول من أثبت الحال وذهب الى هذا الفهم الحال أبو هاشم الجبائي من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانها ان كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والا فيلزم نفي الصفات والقول بالموت والجهل والعجز وغير ذلك من صفات النقص وزعم انه

ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار) أى صرف الشافعى الاستثناء الى الكل فى آية القذف قطع الشافعى قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل أولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا

تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده والجمل المختلفة فى آية القذف هى قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما أخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا وأولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى أولئك

المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهى آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هى فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعى فى الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها أظهر من ان يخفى وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف ببيان حال القاذفين وجرعتهم غير صالحة أن يكون جزاء القذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل (قوله ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة) مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة أربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز أن يكون فى معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل

الثانية عن الاولى بالاضراب عنها فالاخيرة والا فالجميع (قوله لان الحد فعل الخ) رد عليه بمنع كون الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة وحق الله تعالى كما ذكر فى الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حدا لعدم التقدير فيه يصلح لان يكون تتمة مكملا له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول الشهادة ولو سلم ان الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل ردها والتصريح بعدم قبولها ولو أخر يجب به الاثم (قوله لانه حق العبد) أى لان فيه حق العبد والا فالجلد مما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى غالب كما تقرر فى موضعه واغا لم يتعرض لثبوت حق الله تعالى فيه لان الغرض بيان جهة عدم اسقاط الجلد والمؤثر فيه حق العبد فلا مدخل لحق الله تعالى فى التأثير (قوله الذين تابوا وأصلحوا الخ) فيه بحث اذ يلزم على هذا توقف قبول الشهادة عندهم على الاستحلال أيضا وليس كذلك وقد يعترض أيضا بان تكذيب القاذف نفسه عند من قذفه يزيل من عرض المقذوف ما كان أثبته من الدنس فلا نسلم ان الاصلاح يتوقف على الاستحلال بل الاستحلال من جملة الاصلاح ويجاب بان ليس فى كلام الشارح ما يشعر بتوقف

الاولى فى الاضراب عنها فالاخيرة والا فالجميع قال (واستدل من مذهب الشافعى فى الاحكام) أقول لما كان ظاهر قول المصنف فنى آية القذف قطع الشافعى قوله مشعرا بانه صرح فى تفسير الآية الكريمة بذلك دفعه بانه ليس كذلك بل دفع الاستدلال على ذلك بما ذهب اليه فى أحكامه الواقعة فيما يتعلق بحد القذف كما يدل عليه قوله الآتى ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود الخ قال (وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا الى قوله لان الحد فعل يلزم الخ) أقول جوابه ان الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة

لا تخلص من ذلك الا باثبات الحال فانه ليس بموجود فلا يلزم تعدد القدماء ولا بمعدوم فلا يلزم نفى الصفات بالكلية ثم اختلس منه ذلك أبو بكر الباقلانى وتبعه أبو المعالى الجوينى من الاشعرية وتشبثا به فى خلق أفعال العباد وفى التفصيل طول الا ان أبا المعالى رجع عن القول به آخرا ونفاه وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه فى تحقيق مسئلة الجبر والاختيار وهو كما تراه ومذهب أهل الحق متعال عن وقوع الحاجة الى أمثال ذلك

بعد

الصانع (قوله فيلزم اما الخ) كلام لا محصل له وما قيل فى توجيهه ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة فيلزم قدم زيد

(ومن أقسام بيان التغيير الشرط وقدمر) أى فى فصل مفهوم المخالفة (والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر فى قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع على النصف بالف) لان الاستثناء تكلم بالباقى فكانه قال بعت نصف العبد بالف (ولو قال على ان لى نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل فى البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شئ من شيئين ﴿ فصل فى بيان التبديل ﴾ وهو النسخ والبحث هنا فى تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه

بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها فى معرض العلة لرد الشهادة مع انه أقرب (قوله ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها وأما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى الى انه بيان تبديل لان مقتضى أنت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المآل والتعليق يمنع انعقاده فى الحال لا فى المآل (قوله ولا يفسد) أى البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل فى الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شئ من شيئين أى أحد النصفين من نصفى العبد والحاصل انه شرط من جهة وأفاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ فى اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أى ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفى الشرع هو ان يرد دليل شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة وتنكير الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك

الاصلاح على الاصطلاح بل يكون الاصطلاح من جملة الاصلاح (قوله النسخ فى اللغة الازالة الخ) قيل الحق أن يقال انه لغة التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وهو اخلاف شئ بغيره فقد يعتبر فى نفس الشئ فيعبر عنه بالازالة كما فى المثال الاول لان الشمس يخلف الظل شيأ فشيأ وقد يعتبر فى المحل ويعبر عنه بالنقل ومنه تناسخ الارواح لانتقالها فى الاشباح والتعبير فى القرآن بالتبديل أدل دليل على انه حقيقة لا سيما وقد نقله الثقات من مشايخنا فى كل من المعنيين الاخيرين مجاز باسم الملزوم ولا يلتفت الى انه حقيقة فى الازالة مجاز فى النقل باسم اللازم أو بالعكس باسم الملزوم أو مشترك (قول المصنف

مقدرة حقا به كما ذكر فى الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير فيه يصلح أن يكون تتمة للحد ومكملا له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتألم من ضرب كما يتألم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكر لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولهذا خوطب به الآية قال (المصنف

الحادث والا لزم انتفاء الواجب رد عليه استدراك قوله وهى مستندة الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لا يستلزم انتفاءه وما قيل انها مستندة الى الواجب لاستحالة التسلسل فحينئذ ان لم يكن بعضها معدوما فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان معدوما فعدمه يكون لعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الازمنة رد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات ولا انتفاء الواجب بل الاول على كونها قديمة والثانى على عدم بعضها المستلزم عدم الواجب على ذلك التقدير لو صح على ان المفروض كان وجود الحادث فى جملة ما يتوقف عليه فلا معنى للقول بلزوم قدم الحادث الذى يلزم على كونها قديمة غير معدومة فى شئ من الازمنة (قوله لان هذه القضية ثابتة الخ) ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم فى العلة التامة لاحتمال ان الفراغ اللازم منها

ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا للمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه أصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في أحكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد أنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم) ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشريعة محمد عليه السلام وأوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول مؤقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية

وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله ولما كان الشارع) يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد ولهذا كان تفصي المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت مؤقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء

خلافا لليهود) يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر (قوله وكذا نسخ التلاوة الخ) اعترض عليه بان معنى نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمة القرآن والمس للجنب والحائض ونحو ذلك فلا وجه للاحتراز عنه وقد يتكلف في الجواب بان المقصود تعريف النسخ بمعنى الناسخية المتعلقة بالاحكام ظاهرا بلا تأويل والتلاوة نفسها ليست بحكم وصرف نسخها الى نسخ الاحكام المتعلقة بها تأويل (قوله واليه ذهب من قال هو الخطاب) قيل من عرف النسخ بالخطاب أراد تعريف ما به النسخ وأما جعل الخطاب ناسخا فلا وجه له بل هو دليل النسخ كما أن الخطاب الاول ليس بموجب للحكم بل دليل له والموجب هو الشارع (قوله بل زوال ما يظن الخ) فيه بحث اذ يلزم على هذا أن يجوز نسخ الكتاب بالسنة الثابتة بالآحاد لان المنسوخ ظني كالناسخ (قوله فيه بحث لان النزاع الخ) قد يجاب عنه بانه لا يفهم من كلام المصنف ان النزاع في اطلاق لفظ النسخ بل مراده انه لا محال لان يكون مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقوع وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ لو كان كذلك لما كان نسخا ولا يمتنع اطلاق النسخ عليه شرعا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا وبالجملة استدلال المصنف بالآية على جواز وقوع لفظ النسخ لا على اطلاق النسخ لان معناها ان الآية التي

خلافا لليهود) أقول يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر قال (وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ الخ) أقول يعني ان نسخ التلاوة سواء كان بمعنى منسوخيتها أو بمعنى ناسخيتها ناسخية دليل للتلاوة خارج عن التعريف أما الاول فلان المقصود تعريف النسخ بمعنى الناسخية فكيف يصح أن يتناول نسخ التلاوة بمعنى منسوخيتها وأما الثاني فلان المقصود تعريف

عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم شيء وأين هذا من ذلك لا يقال بل يستلزم لما يذكره المصنف من انه اما أن يكون هو العدم السابق على الوجود أو العدم الطاري وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث لان الاول أزلي يوجب تحقق علته التامة في الازل والثاني لا يكون الا بزوال موجود مستند الى الواجب بالذات أو بواسطة موجودات فيلزم أن يكون قديما مع استلزام زواله انتفاء الواجب لانا نقول يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في الوجود يكون كل سابق منها متمما لعلة لاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطاري وبعدم كل منها

(أما النقل ففي التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا او يدعون النقل عن موسى عليه السلام أن
لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف وأما العقل فلانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا
وقبيحا ولانه يوجب البداء او الجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء أي حواء له عليه السلام لم
ينكره أحد ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو
بالاستصحاب فلا يقع التعارض
بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم
الاول التي لم تكن
معلومة لنا وقولهم بان
البقاء بالاستصحاب مع
ان الاستصحاب ليس
بحجة عندهم مشكل
لانه يلزم أن لا يكون نص
ما في زمن النبي عليه
السلام حجة الا في وقت
نزوله واما بعده فلا
والجواب عن هذا اما
بالتزام الاحتجاج بمثل
هذا الاستصحاب أي في
كل صورة علم انه لم يغير واما
بان النص يدل على
شرعية موجبه قطعا
الى زمان نزول الناسخ
فبهذا يندفع التعارض
المذكور) اعلم ان فخر
الاسلام أجاب عن
قولهم انه يوجب
كون الشيء مأمورا به
ومنهيا عنه بقوله ان
الامر للوجوب لا للبقاء
وانما البقاء بالاستصحاب
فلا يلزم كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه
في حالة واحدة وفي هذا
الجواب نظر وهو انه لما
كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم أن لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عليه السلام حجة الا في حالة
نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عليه السلام لان بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي
الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة

في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما
السلام بشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة والانجيل
لاحتمال أن يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا أو مقررا أو مبدلا للبعض دون بعض فمن أين يلزم
التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبدد بلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع (قوله أما النقل) القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام
نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر أما الكتاب فانهم قالوا انه في التوراة
تمسكوا بالسبت أي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت
وغيره وأما قول النبي عليه السلام فانهم نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم
القيامة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف
واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا
أو خبر تأبيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه
السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون
ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه

ننسخها نأت بخير منها الا أن نحرمها وهذا يقتضي جواز نسخها لجواز النسخ لا باطلاق لفظ النسخ
بل الجواب الخ) قيل هذا الجواب غير موجه لان كلام المنكرين للنسخ على شرائع موسى وعيسى (قوله
عليهما السلام انما هو بطريق المنع لا بطريق الاستدلال فانه لا يلزم من عدم النسخ في صورة عدم جواز
النسخ أصلا حتى يستدل بعدم وقوع النسخ في المبعوث عنه على عدم جواز النسخ بل كلامهم انما يتوجه
على من يدعي وقوع النسخ في شريعة موسى وعيسى عليهما السلام بطريق المنع بانه لم لا يجوز أن تكون
شرائعهم مؤقتة ببعثة النبي عليه الصلاة والسلام حيث بشروا بوروده عليه السلام فقوله لا نسلم ان
بشارتهما الخ منع على المنع فغير موجه (قوله بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد) قيل لا نسلم ان الاطلاق
يفهم منه التأبيد بل هو الاصل حتى يدل دليل على خلافه اذ التأبيد لا يفهم الا من لفظ يدل عليه وعند
ذلك يكون محكما فمن أين يتصور نسخه وأنت خبير بان المدعى فهم التأبيد من الاطلاق وكفى في ذلك كونه
أصلا فيه نعم اذا وجد لفظ يدل على التأبيد يكون هو متطرفا (قوله وهو منع التواتر) دليل اليهود
لعنهم الله ولو سلم التواتر لا يدل على مدعاهم وهو عدم جواز النسخ أصلا اذ عدم النسخ في صورة لا يستلزم

النسخ المتعلق بالاحكام والتلاوة ليست بحكم وفيه بحث لان معنى نسخ التلاوة كما سيأتي نسخ الاحكام
المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك قال الشارح في
حواشي شرح المختصر اعلم ان شيأ من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا أن يقال انه عبارة عن نسخ
الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك قال

بانعدام علته التامة من غير لزوم انتفاء الواجب لا لامتناع بقائها كما قيل فانه سفسطة فان عدم استقرار الحركة من قضية علة

وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان أحدهما أن نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة أي كل استصحاب يكون فيه علم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيرا اذ لو نزل لبين النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل بالنص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في أول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الخ فلا نحتاج لدفع التعارض المذكور الى أن نقول ان البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمة بالغة) وهو كالاحياء ثم الامانة

لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت أولا فظهرت ثانيا أو هذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى والمصنف استدل أولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا بد لدفع القول بتأبيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق أمة مخصوصة أو كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليلي القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح (قوله وقد خطر ببالي) لقائل أن يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام

عدم جوازه أصلا وهذا في غاية الظهور (قوله لكن لا يخفى الخ) قد يقال الدليل انما يدل على ان أصل النسخ جائز وحجة على من ينكر ذلك مع قطع النظر عن شريعة ما مستند الى ما ذكر من الدليل العقلي فانه ينفي أصله بدليل نقلي انما قال بدليل نقلي لانه يدفع القول بتأبيد شريعته بدليل عقلي كما لا يخفى (قوله والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة الخ) فيه بحث أما أولا فلما مر في مباحث المطلق وسيأتي أيضا ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا وأما ثانيا فلان تقييد الحكم بالشرعي مستدرك فالاولى أن يجاب عن الاعتراض بان سكوت الانبياء عند مشاهدتها تشريع منهم فكانت أحكامها أحكاما شرعية على انه قد جاء في التوراة ان الله تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من نفسه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة الاصلية في شيء كذا قال القاآني (قوله فيلزم البداء) البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء

(لكن لا يخفى انه لا بد لدفع القول بتأبيد شريعة موسى الخ) أقول يمكن أن يدفع ذلك القول أيضا بالعدم

أوجبت لذلك لا من ذاتها فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدام بدوام الذات فلم يتحقق وجود الحركة أصلا فتكون الطبيعة قديمة مستندة الى العلة القديمة والافراد حادثة على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله وبين بيانا شافيا لا مرية فيه والتحقيق ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية استدل عليه بان الحادث اليومي المتجدد الوجود مثلا لامكانه ليس وجوده الا من اقتضاء علته التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو اما أن يكون حاصلا في الازل أولا وعلى الاول يلزم وهو
قدم الحادث بمعنى لزوم وجوده والثبات على حالة واحدة لامتناع تخلف المعلول عن المقتضي التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما أن يكون من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته وهو محال لامتناع وجود الشيء بدون وجوبه وتمام علته واما أن يكون موقوفا على أمر آخر مشروطا بحدوثه فينتقل الكلام ونجره الى سبب حدوثه وهلم جرا لا الى حد ونهاية وليس المقصود من هذا الدليل الا اثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجدد ومتجددة الثبوت لا الى نهاية ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المتجددة لا الى نهاية وجب أن يكون هذا التجدد منتهيا الى ما يجب فيه التجدد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاولية له وهو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق لا محالة ففي هذه الحوادث أمران الاول التعاقب المتمادي لا الى نهاية الموجب لاستحالة اجتماع القبل والبعد والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم

وأيضاً يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين وأما محله فاعلم ان الحكم اما أن لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية) مثل وحدانية الله وأمثالها (وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلة نحو سجد الملائكة (واما أن يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة أو دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين أو توقيت) عطف على قوله (تأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد) فان النسخ قبل تمام الوقت بداء ويكون الحكم مطلقاً عنهما أي عن التأبيد والتوقيت (فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام أمر ليلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لانه يمكن أن يكون المقصود الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا (وهنا) أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو) أي الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعذر كالاقرار والصلاة والصوم وغيرها

وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بأن البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا الكلامه لا توجيها له (قوله وأما محله) أي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب أو جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء أو حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد تستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز أن يلحق الحكم تأبيدا يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأبيد قيد الحكم كالوجوب مثلا أما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في

من قولهم بدا لهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيآت ما كسبوا أي ظهر لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا) قبل الاطلاق ممنوع فانه انما يمتنع حجيته اذا لم يعلم عدم المغير (قال المصنف وأيضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين) وفيه بحث اذ لو لم يكن في زمان ورود النسخ حسن كان الرفع عما ليس محققا ورفع المعدوم محال وأما اعتراض القاآني بان اجتماعهما على مذهب من يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل كما هو المختار انما هو في زمان فجوابه ان المجتمع فيه الفعلان المأمور به والمنهي عنه لا الحسن والقبح كذا في فصول البدائع فليتأمل (قوله مثل هذا حلال وهذا حرام) فانه يجوز نسخ مثل هذا الخبر لانه في المعنى انشاء حكم فيقبل النسخ كسائر الاحكام (قوله قيد الحكم كالوجوب مثلا) أما اذا كان التأبيد قيد الحكم نصا نحو الصوم واجب مستمرا ابدا فلا يجوز النسخ أيضا اتفاقا أما اذا كان قيد اله ظاهرا محتملا نحو صوم رمضان يجب ابدا فان الفعل أصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني ويحتمل ظرفا للصوم فعند الجمهور يجوز النسخ ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد وقيل على التجوز بالابدية عن المكث الطويل وفيه ان هذا التجوز يجوز في يجب ابدا أيضا وعند البعض لا (قوله فالجمهور على انه يجوز نسخه) خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي أبي زيد ومن تبعهم قبل

القائل بالفصل بين تأبيد دين موسى وتلك الاحكام قال (أما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور الخ) أقول المتبادر من هذه العبارة أن يكون الحنفية من الجمهور في هذه المسئلة وليس كذلك لما قال

وجرم حامل له ومحرك قيم به حتى يتصور التجدد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يحصل الترتب والتناوب ومحل يقوم به أشخاص الصور ويعتبره جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه والا لزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها أجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والثانية حركة الجرم في الاوضاع على التشابك في العلية بحسب أجزائهما المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعدادات فتكون الكلية من السلسلة الارادة الجزئية علة للوضع الجزئي وهو

(فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أى من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض (وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لايكون نسخا) لان الاستخلاف

لايكون الامع تقرير الاصل على ماكان (وانما أمر بذبح الولد ابتلاء على القوابين

القوابين فان قبل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا) هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ (قلنا لما أقام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية وأما الناسخ فهو اما الكتاب والسنة

الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم أبدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد التكليف به فى ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم أبدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فى الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة فى هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز أن يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من أمثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر فى باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله فذبح ابراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام أمر بذبح الولد ثم

الظاهر من العبارة أن يكون الحنفية من الجمهور وليس كذلك لما قال صاحب الجمع فى البدايع اذا قيد المأمور به بالتأبيد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور (قوله قلنا لا منافاة الخ) لا يقال تقييد الفعل بالابدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيلزم أبدية التكليف به فاذا انتفت أبدية التكليف بالنسخ انتفت أبديته لانا نقول ان أريد بالحيثية تقييد التكليف بها فليس بلازم ولئن لزم فلزم وان أريد اعتبارها فى الفعل وقت التكليف فسلم ولا يقتضى تقييد التكليف هذا واعترض أيضا بان الايجاب حكم شرعى زائد على أصل معنى الفعل فيجب أن يصرف قيد التأبيد اليه ويتبعه تأبيد الفعل والقياس على قولنا صم غدا قياس مع الفارق لانه مبنى على أصل آخر وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأبيد المستلزم للبداء بخلاف مانحن فيه وأما القياس على التكليف بصوم غد ثم الموت قبله فهو أيضا مدفوع بان التكليف فيه مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع فيه كما صرح به فى شرح المختصر والجواب ان الكلام فيما اذا كان التأبيد قيد الفعل وقد يكون الكلام نصا فى ذلك كما فى قولك وجب عليك الصوم الابدى وأما تجويز النسخ باعتبار قيد الفعل فيما اذا احتمل الامران على ماهو فلان الاصل الجواز وعدمه يحتاج الى برهان ولا برهان مع الاحتمال ولو سلم فوجوه يأتى فيه بحث وهو ان النسخ اذا ورد على وجوب الصوم الدائم يستلزم عدم دوامه لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة يقتضى كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لنصوص التأبيد كتأبيد الوجوب بعينه وأيضا عدم الجواز فى نحو الصوم واجب مستمرا أبدا ان كان لكونه خبرا مؤديا الى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد فى رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكما وايجابا فالايجاب المؤبد للصوم

صاحب الجمع فى البديع اذا قيد المأمور به بالتأبيد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان التأبيد لبيان مدة بقاء الوجوب نصا لم يقبل النسخ وفاقا لانه حكم مقيد بالتأبيد فكان نصا على عدم انتهائه بمدة والناسخ بيان انتهائه فيتناقض قال (قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد الخ) أقول فيه بحث لان المنافاة بينهما ظاهرة لان صوموا أبدا مثلا لا يدل على ايجاب فعل مقيد بالابد بل على أبدية ايجاب الفعل لان الايجاب حكم شرعى زائد على أصل معنى الفعل بل هو المعنى فى نظر الشارع ولهذا كان الامر حقيقة شرعية فى الايجاب اتفاقا فاذا قال الشارع صوموا أبدا يجب أن يتوجه قيد التأبيد الى الايجاب ويتبعه

لارادة أخرى جزئية وحركة استعدادية جزئية وهكذا فالطبيعة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر فى البقاء والطبيعة الكلية كما انها سبب لبقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها وأما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من أجزائه سبب لوجود اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة توجد ثم يوجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذى يريده ينصرم تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر بعدها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتعددة

نسخ

نسخ بورود الفداء بذبح الشاة أما الاول فلقوله تعالى حكاية يا أبت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد أتى بها وأيضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين وأما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كلما قطع شيأ التحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلاة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور رفع ما مضى ولهذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الامر به ما يسع الفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل

كالايجاب للصوم المؤبد في ان نسخه بداء فالفرق تحكم والتحقيق ان سد المسئلة هو ان اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ان لزم امتنع لامتناع لازمه والا فلا فنسخ الوجوب المؤبد يستلزمه ولو في بعض ازمنة الابد وأما نسخ وجوب الفعل المؤبد فلا لاحتمال أن يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل فيتصف بالقبح في غير زمانه كما في صم غدا ثم نسخ قبله فليتأمل (قوله فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر) قيل عليه صيغة ما تؤمر مضارع فلا يجوز أن يصرف الى ما مضى من رؤيا في المنام والا لقيل افعل ما أمرت فيجب أن يصرف الى ما يتحقق من الامر في المستقبل فكأنه قيل افعل ما يتحقق من الامر فيه وأجيب بان المضارع قد يراد به الماضي بالقرينة كما في قوله تعالى والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا ويجب ههنا الحمل عليه ضرورة اقدام ابراهيم عليه السلام على الذبح كما هو المشهور وذلك مما يحرم بدون الامر به (قوله ولو كان المأمور به مقدمات الذبح الخ) وأما قوله تعالى قد صدقت فيحتمل أن يكون معناه انك صدقت الرؤيا وحملته على ظاهره وان كان موطن الرؤيا يقتضي التعبير كذا قاله القاآني هذا على تقدير أن يكون الابدال نسخا والا فمعناه قد حققت ما أمرت به بالاتيان ببدله كالتيمم (قوله فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية) منع الملازمة لجواز أن يكون الوجوب موسعا فلا يعصي بالتأخير واجيب بانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر باق عليه قطعا فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل فانه لو كان موسعا لأخر الفعل فلم يقدم على الذبح وترويع الولد عادة اما رجاء أن ينسخ عنه أو رجاء أن يموت فيسقط عنه ورد بمنع عدم التأخير اذ كونه في أول أوقات الامكان غير معلوم (قوله لما روى انه ذبح الخ) قيل على هذا التوجيه ينبغي أن يكون المسئلة في النذر بذبح الولد أن يفعل بالولد ما فعل باسمعيل عليه السلام وليس كذلك (قوله ثم لا يخفى ان هذا النسخ الخ) اعتراض على المصنف بان هذا ليس من قبيل المتنازع فيه وأجيب عنه بمنع امكان الذبح قبل النسخ بناء على ان أسباب الذبح لم تحصر بعد أو وجد المانع والا كان عاصيا بتركه مع التمكن واحضار الاسباب مع انتفاء

تأبيد الفعل وأما الجواب عن قوله كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وقوله كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فهو ان كلا منهما قياس مع الفارق أما الاول فهو انه مبني على أصل سيأتي بيانه وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأبيد المستلزم للبداء بخلاف ما نحن فيه وأما الثاني فهو

تكون مبدأ الصدور والحوادث فبيان الذى ربط الامور الثابتة بالامور الثابتة والامور المتجددة بالامور المتجددة وجود الاولى وجود الهى قبل الكثرة غير مرهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية وجود طبيعي بعدها على التعاورق المواد وأورد عليه بانه لم لا يجوز أن يكون عدم وجوده في الازل لامتناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لابد له منه لان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية والتخلف المحال هو عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين ولا يخفى عليك ان هذا الايراد عديم الجدوى فان العلة لما كانت قديمة ثابتة لا يتصور أن يكون معلولها متجددا حادثا في حالة دون حالة بل يجب أن يكون دائمي الوجود مستمر الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن أن يكون علة الحادث الزماني أزلية لتوقفه على ورود الوقت وتحقق حد دون حد وأورد أيضا بانه لم لا يجوز أن يكون متمم علته هو ارادة الواجب قد تعلقت في الازل بوجوده فيما لا يزال في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا يلزم التخلف عن مقتضاها بوجوده في وقته هذا قلت لما توقف على صرف الزمان الى وقته المعين الذى أريد وجود الحادث فيه لا يكون العلة التامة متحققة في الازل ولئن كانت متحققة لزم استناد المتجدد الحادث الى الثابت الدائم وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز أن تكون الحادث السابق لا باعتبار

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون أربعة

وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها) دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة (والسنة دونه) أى دون الكتاب (وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسى وقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه (لانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما زعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا) أى على جواز نسخ الكتاب بالسنة (بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين) أول الآية قوله كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف (بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله

بالاجماع

يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى شئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو اختلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه من المكروه قال فديتك نفسى أى قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد من تفعل يمتنع الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل أعنى ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا محالة قلنا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب (قوله لا القياس) لان شرطه التعدى الى فرع لا نص فيه (قوله فلا نسخ حينئذ) أى بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحى ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا للاجماع ودليل شرعى على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتنى على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع

المانع قال صاحب الكشف صورة المسئلة على وجهين أحدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثانى أن يرد الناسخ بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل اذبح ولدك فبادر الى أسبابه وقيل قبل احضار الكل لا تذبح وهذا مما يؤيد الجواب المذكور اذ الظاهر ان قصة ابراهيم عليه السلام من قبيل الثانى كما قالوا حجوا الخ قيل التمثيل بحجوا هذه السنة وصوموا غدا تمثيل بالمؤقت وليس مورد النسخ لانه يوجب البداء كما ذكره المصنف قبيل هذا وفي كون هذين المثالين من قبيل المؤقت المبحوث عنه نظر يدل عليه ما مر من ان المؤقت ليس محل النسخ ومثل صم غدا محل له (قوله وانما يلزم لو كان حكما شرعيا) كانه أراد به حكما شرعيا متجددا والا فلا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا (قوله لان شرطه التعدى الى فرع لا نص فيه والمنسوخ ثابت بالنص أو بما فيه نص فلا يمكن النسخ بالقياس وقد يناقش فيه بانه لا يمتنع أن يكون القياس ناسخا للقياس فليتأمل (قوله مختص بالاحكام) لا خفاء ان الاحكام المعللة بالعلل المنصوص عليها في حكم الاحكام المنصوص عليها التى ليس فيها نسخ فالاختصاص الذى ذكره اضافى النسبة الى الاحكام الثابتة بالاشارة ونحوها (قوله قد سقط نصيب المؤلفة) أى من مصارف الزكاة المؤلفة قلوبهم قوم أسلموا ونيتهم فيه ضعيفة فيتألف قلوبهم أو أشراف يترقب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظرائهم وقيل أشراف يستألفون على أن يسلموا فانه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس الذى كان من خاص ماله (قوله مع دلالة النص) هو قوله تعالى وان كان له اخوة فلامه السدس (قوله لسقوط سببه) فيكون من قبيل انتهاء الشئ بانتهاء مدته كانتهاء صوم رمضان بانتهائه قيل هذا الاصل يعارضه أصل آخر وهو قولهم بقاء

ان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع صرح به المحقق في شرح المختصر قال (وانما يلزم لو كان حكما شرعيا) أقول كانه أراد حكما شرعيا متجددا والا فلا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا فتدبر قال

بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور أن يكون ناسخا
لهما ولا يتصور أن ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا
ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره
لاستلزامه اجماعهم أولا على الخطأ لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز
أن يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز
أن يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل أن
يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص
الاول الذي نجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز أن
لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة

الحكم يستغني عن بقاء السبب أجيب بانه ينتهي بانتهاء علته اذا ثبت مع المنافي أو ينتهي الحكم بانتهاء
علته اذا كان مقطوعا بها او يستغني عنها اذا كانت اجتهادية (قوله لانه لا يكون الا عن دليل شرعي)
قد سبق في جواب خامس الاعتراضات الموردة على قولهم الثلاثة الاول أعني الكتاب والسنة والاجماع
أصول مطلقة والرابع أصل من وجه وفرع من وجه آخر اشارة الى ان الاجماع قد لا يكون من دليل
بان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري فيوفقهم الصواب وهذا الدليل لا يتأتى على ذلك فقيل في بيان ان
الاجماع لا يكون ناسخا للاجماع اذا لم يكن عن نص ان الاول اما قطعي ولا اجماع على خلاف القاطع لكونه
خطأ واما ظني فقد انتفى بمعارضة القاطع فلا ثبوت لحكمه فلا رفع وفيه بحث لان الاجماع على خلاف
الظني لا يجب قاطعيته فلعله ظني راجح ولئن سلم فالثابت قبل العادة ولو بالظني اذا ارتفع به صار ناسخا
كارتفاع الثابت بالظني من الكتاب وخبر الواحد اذا نزل بخلافه نص قطعي (قوله ولقائل أن يقول
الخ) أجيب عنه بان الاجماع المنعقد بالمرجوح يكون على الخطأ فلا ينعقد فلا يكون هناك نسخ وفيه
تأمل (قوله لجواز أن لا يعلم تراخي ذلك النص) وأيضا للاجماع عبرة وان لم يعرف نصه واعترض على
ذكره أولا بانه اذا لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا ورد بان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان نصا في
معناه أو مفسرا أو محكما أو دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في
معناه أو دالا عليه أو دلالته باشارته عليه أو اقتضائه وثانيا بأنه وان لم يعلم تراخي النص فلا شك ان
رجحانه معلوم فيستند الحكم اليه غايته ان الاجماع أفاد قطعيته ولا نسلم انه نسخ والا يلزم ابطال الباطل

(يجوز أن لا يعلم تراخي ذلك النص) أقول قيل عليه اذا لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا بل يكون مرجوحا
ولو كان النص ألف راجح من جهة أخرى وليس بشئ لان النص الذي يستند اليه الاجماع اذا كان نصا في
معناه أو مفسرا أو محكما أو دالا عليه بعبارته يكون راجحا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في
معناه أو دالا عليه باشارته أو دلالته أو اقتضائه على ما تقرر فيما سبق وانكاره لقواعد الفن فلل

وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار هما معا فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث ومتمم لها فلا بد من سبب آخر جوابه ان الارادة
الجزئية مثلا متممة لعلة وجود وضع جزئي فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وبانتفائها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة أخرى
جزئية ووضع آخر جزئي وذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئي فانتفاء هذا الوضع في الآن الثاني لانتفاء علته حيث
لم تتعلق الارادة الا بوجوده الآني وبالجملة ان علة عدم الحركة في الآن الثاني أمر مستمر دائمي وأما سائر
ما أورده المتفلسفة في
هذا الباب فلا يستحق
الاصغاء ومزيد
التفصيل في تعليقاتنا
على شرح العضدية
والحق ان الازلية عبارة
عن الوجود بلا أولية
والكون على حالة بسيطة
بحيث يتقدس عن أن
يكون هناك تقدر
وامتداد أو تقترن له
نهايات وابعاد أو يتصور
توسط حيث وتخلل قد
أو يتعقل سبق ولحوق
وامتياز حد عن حد فهو
لا ينفك عن الوجوب
بالذات والفعلية من
جميع الجهات فكل ما سوى
البارى تعالى ليس يمكن
أن يكون وجوده أزليا
ولا أن يكون غائبا عنه
تعالى كما ورد في الحديث
ليس عند ربك صباح ولا
مساء (قوله فان قيل الخ)
حاصله ان هذا الدليل يدل
على استحالة دخول ما ليس
بموجود ولا معدوم في
زعمكم لدخوله في أحد
النقيضين الموجود
والمعدوم (قوله فات هذا التأويل الخ) لما كان اثبات الحال واسطة بين الموجود

والمعدوم أمرا محققا ثابتا في زعمه جعل القول المشهور الذي عليه الجمهور ومحض الصواب وهو انحصار المفهوم على الموجود والمعدوم
قولا بالتأويل ومبنيا على الاصطلاح فقط وحاصل جوابه انه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الاخير وهو
ان ذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضا أو يكون لزوال العدم مدخل في زواله فانه ممنوع لجواز أن يدخل في العلة الخ وان أبيتم ذلك

ابن سبيلا (نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة و رجم بالحجارة ولكن هذا فاسد) أى ما مر من الاحتجاجين لبعض أصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله (لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ فى الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا أشار بقوله يوصيكم الله فى أولادكم وقال عليه السلام ان الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثانى بقوله (ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى) فقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما

وجعلتموها من الموجودات فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز أن يكون من جملتها الاختيار الذى شأنه الايقاع أى وقت شاء من غير أن يعلل هذا الاختيار وان يلزم موجود بلا ايجاد واستحالة ترجيح المختار أحد المتساويين بغير سلمه وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم ان كل معدوم لا يمكن زواله الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم الخلف لان الاضافيات التى تدخل فى مفهومها العدم كالايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك معدومة على ذلك التقدير و زوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت القدرة بشئ ثم انقطعت هذا ما قيل فى توجيهه ويرد عليه انه اذا جاز زوال نفس الشئ من غير زوال شئ من علته من وجود أو عدم جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركب العلة منها شئ من المحالات المذكورة (قوله فثبت توقف الموجودات الخ) قد عرفت ما فى مقدماته وقد نسج الدوانى فى عدة كتبه على منوال المصنف فى ابطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة السرمدية وهو عجيب جدا يظهر ذلك من امعان النظر فيما علقناه على شرحه للعضدية واذا كان مبلغ علم هذين الفاضلين النحريرين فى هذه المسئلة ومنتهى حالهما ذلك فكيف بمن دونهما من المتفلسفة وقد التزم المصنف محالين ظاهرين كل منهما أفحش بداهة وأشد استحالة مما هو فى صدد دفعه بهما أحدهما اثباته الواسطة بين النقيضين ٣١٤ وهو بين الفساد بديهى البطلان وثانيهما تجويز ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح وهو ضرورى الاستحالة غنى عن البيان وعندى انه شان كتابه بايراده فيه هاتين المقدمتين الاخيرتين ولو جوز فى بدء

فيصلح ناسخا (قوله والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى يوصيكم الله) الى ان الايصاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعله بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء فى قوله عليه السلام ان الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث

وقد يجاب بان القطع لما كان أصلا فى الاجماع كان ثبوته وعدمه يعارض علة عكس القياس استند اليه

الحال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة والجواز لكان أقرب الى اغا السلامة بل لو جوز الترجيح بلا مرجح ابتداء لاكتفى باحدهما دون اثبات الحال (قوله لكن لا على سبيل الوجوب) قيل هو قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها وقدم الحوادث ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الامور وانما لزم لو كان استناد تلك الامور الى الموجود أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله لا على سبيل الوجوب قيد الاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان أكثر المقدمات فى اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة على طرف ولكان قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام الخ مستغنى عنه بل يجب أن يكون متعلقا بقوله مفتقرة وقيد الاستناد المستفاد منها لان الافتقار الى الشئ يوجب الاستناد (قوله وحينئذ اما أن تجب الخ) أنت تعلم ان هذا الترديد بعد نفى استناد هذه الامور الى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على سبيل الوجوب غير مستقيم (قوله بالتزام التسلسل الخ) وهو باطل بالضرورة سواء سمى محاله موجودا أو معدوما أو حالا أو ثابتا لامتياز كل ايقاع عن ايقاع آخر وثبوت التقدم والتأخر بينهما ومنع ذلك مكابرة (قوله أو يكون اضافة الاضافة الخ) بان يكون ايقاع الايقاع عينه وهذا أيضا محال بالضرورة لتغاير المحتاج والمحتاج اليه والمتقدم والمتأخر على ان كون ايقاع الايقاع عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم قدم الحوادث لا محالة هذا (قوله اذ لم يجب وجودها الخ) أنت خبير بان الايقاع وصف اعتبارى ينتزعه العقل بعد تحقق الموقع والموقع ومنشأ ذلك لا يتصور ان يتخلف فى الوجوب عن الواقع اذ نسبته الى الموقع نسبة الكسر الى المكسر (قوله واعلم ان اثبات الامور الخ) ولا حاجة فى تعليل ذلك الى ما قيل لان القول بكونه موجبا انما لزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود

علته التامة (قوله الرجحان بلا مرجح) قال السيد الشريف الانسب أن يقال الرجحان بلا ترجيح والترجيح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا ايجاد وايجاده بلا سبب وداع محال (قوله وأما ترجيح أحد المتساويين الخ) قال السيد الشريف ان أراد بالتساوي التساوي بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمامه اليه وان أراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار بمعنى أن لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة الفاعل أصلا فممنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي بل ترجيحا للراجح وما ذكر من اثبات الثابت على هذا التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن غير انه أجرى كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر محال قطعا اذ الترجيح يلزمه الترجح فانه اذا كان تعلق الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على أحدهما ترجح بلا مرجح لا محالة والقول بان الارادة صفة ترجح أحد المتساويين على الآخر قول من غير تحصيل معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية الضرورية وهي استحالة الترجح بلا مرجح فان الارادة هي ما نجد من أنفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد ميلانها الغريزي الى غايته مثلا العطشان يتصور ويدرك حاله والماء ويصدق أو يتخيل ان شرب

الماء يناسب حاله في دفع الالم من جهة العطش وغليل نفسه الى دفعه الذي هو غاية الشرب ثم ينجذب الى الشرب وهذا هو الارادة وأين فيها من الترجيح بلا مرجح غير ان الممكن ربما يكون اعتقاده عاريا عن المطابقة ولا ضير فيه لما كان فعله لغرض وداع وربما يعتقد المضرة فيه ولكنه يرتكبه عنادا ومكابرة لغيره ويكون الداعي لفعله والغرض منه ونيل المكابرة والله سبحانه هو العالم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة والقادر الذي لا يخرج عن قدرته مقدار حبة والجواد على الاطلاق الذي عرفت الكائنات كلها في بحار رحمته فهو ابسه براعي العاقبة الجيدة والحكمة البالغة والمصلحة الكلية الكاملة في جميع أفعاله وخلقه وايجاده فيتعلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد منها كمالا لم يكن فيه ولا يزيح بها نقصا أو قصورا تمكن فيه بل مستفيد الكمال والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولى بالنسبة الى جميع العالم فاما أن يكون لعدم علمه به أو لعدم قدرته عليه أو لضنته وبخله وهو منزه عن كل ذلك فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار معنى سوى أن يكون فعله بعلمه وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافيه واختيار الواجب وعلمه وقدرته وارادته وفعله غير معلل بخلاف الممكن اذ لما كان فعله في درجة الجواز والامكان فلا بد من مرجح خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف المخالف في نفسه جائز ومقدور الواجب ممتنع من جهة الحكمة وهو كالوجوب بعد تحقق جميع ما لا بد منه للممكن وعن هذا قالوا ليس في الامكان أبدع مما كان وليس من ضرورة الاختيار أن يكون الفعل دائما في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة فسخه وامضاؤه وانما يتصور ذلك فيمن يكون فعله ناقصا معللا بغيره يجوز وقوعه ويجب بغيره وينفسخ بانتفاء علته وزوالها وانما يتوهم ذلك من اختيار الممكن شيأ ثم فسخه وتبديل عزمه فان ذلك انما هو من قصور علمه ونقصان كماله وليس ذلك بداخل في حقيقة الاختيار وقياس فعل الواجب على فعلك

انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زار في فأكرمته وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي ان المنفي بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه

الحكم كما في الاثبات والابطال دون السند (قال المصنف تعالى نقوله نأت بخير منها الخ) الاستدلال بالآية على المدعى بوجهين أحدهما ما ذكره المصنف وهو ان السنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلا له والثاني انه قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لان الضمير له تعالى وذلك لا يكون الا الله والناسخ قرآن لا سنة والجواب عنه ان الآتي في الحقيقة حينئذ أيضا هو الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (قال المصنف ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث الخ) قال شيخ الاسلام مجد الدين فيروزابادي في كتاب سفر السعادة لم يثبت شيء في باب اذا سمعتم مني حديثا فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه والا فردوه وان الحديث المذكور من أوضع الموضوعات بل ورد حديث صحيح وهو اني أوتيت القرآن ومثله معه (قوله وقد يقال ان الثابت الخ) قيل الوصية شاملة شرعا للاوامر والنواهي والمواعظ والتخصيص بالشرع بعد الموت عرف طارئ فقهي وهي للاقارب كانت مفوضة الينا هو المفهوم من قوله بالمعروف ثم أوجبها الشارع مقدرة في آية المواريث ولا شك انها تنافي المفوضة فينسخها وحين لم ينسخ بها الا وصية الاقارب لتحقق المنافاة بقيت وصية الاجانب فبقيت مرادة بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها والحديث أوضح الامرين نسخ الوصية المفوضة وان المنسوخة وصية الاقارب وهذا تحقيق كلام المشايخ فلا يرد ما ذكره الفاآني احدا من

وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقى حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة
بالكتاب أراد أن يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة انه عليه السلام حين كان بمكة يصلى الى الكعبة و بعد ما قدم الى
المدينة كان يصلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) اعلم انه عليه السلام لما
كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى أنه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت
المقدس ستة عشر شهرا
وليس هذا بالكتاب بل
بالسنة ثم نسخ هذا
بالكتاب وهو قوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد
الحرام فنسخ السنة
بالكتاب متيقن به اما
نسخ الكتاب بالسنة فى
هذه القضية فمشكوك
فيه وحديث عائشة
رضى الله عنها دليل على
نسخ الكتاب بالسنة
وهو قوله (وقالت عائشة
رضى الله عنها ما قبض
رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى أباح الله من
النساء ما شاء) فيكون
السنة ناسخة لقوله
لا يحل لك النساء من بعد
(ولانه عليه السلام بعث
مبينا فجاز له بيان مدة
حكم الكتاب بوحى غير
متلو ويجوز أن يبين الله
بوحى متلو مدة حكم ثبت
بوحى غير متلو وقوله تعالى
نأت بخير أى فيما يرجع
الى مصالح العباد دون
النظم وان سلم هذا لكنها
انما نسخ حكمه لا نظمه
وهما فى الحكم مثلان)
أى ان سلم ان المراد الخير به من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب
الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح فى النظم
بان نظمه معجز وتثبت بنظمه أحكام كالقراءة فى الصلاة ونحوها

السلام لا وصية لوارث ضرورة نفى أصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة
أصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة
(قوله وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى) يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت قد نسخ بقوله
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن
بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا فى المصاحف لكنه يجعل من قسم
الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولا انى أخشى أن يقال زاد عمر فى القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ
والشيخة الخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن) فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى
بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو فى القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل
التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع انه لا يتلى فى القرآن للقطع بان آية
التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت
المقدس من شرائع من قبلنا وهى ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث
كان النبى عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة الى الكعبة (قوله وحديث عائشة دليل على نسخ

الانوار ونقله الشارح الفاضل بقوله وقد يقال (قوله ولا يخفى الخ) أجيب بان المراد بالجواز ههنا
مشروعية الوصية وكونها مفيدة للملك ولزوم التنفيذ فكيف يكون اباحة أصلية بل يكون حكما شرعيا
على انه قد ذكر قبل هذا بورقة ان الاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان
من الازمنة (قوله يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن الآية) قيل الاولى أن يقال أو فى قوله تعالى أو
يجعل الله لهن سبيلا يعنى الى فكان وجوب الامساك مغيا به فبين عليه الصلاة والسلام اجماله بقوله
خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم
بالحجارة أو بفعله عليه السلام وتفسير مجمل الكتاب بالسنة جائز اتفاقا وليس نسخا وهذا أولى مما ذكره
لان منسوخ التلاوة فى حكم السنة فان تواتر واشتهر فقد صح التمسك به والا فلا وبهذا ظهر ضعف قول
الشارح فيما يليه لكن يرد على المصنف كما لا يخفى (قوله وهو لا يوجب التيقن) لجواز أن يكون
ثابتا بوحى متلو نسخ تلاوته دون حكمه وقد يجاب عنه بان ثبوته بالسنة وهى فعله عليه الصلاة والسلام
واحتمال ثبوته بالكتاب غير ناشئ عن الدليل فلا يعتبر بخلاف احتمال الشيخ والشيخة فان قول عمر دليل
على احتمال قرآنيته لا محض شبهة (قوله من شرائع من قبلنا) قد يقال حجية شرائع من قبلنا معتبرة
بما قص فيه ولم ينقض فى الكتاب (قوله فقد ظهر انتساخه بالسنة) لا يقال هذا ينافى قوله السابق فانه

(وهو لا يوجب التيقن الخ) أقول لجواز أن يكون ثابتا بالوحى المتلو ثم ينسخ تلاوته دون حكمه كما مر قال
(قد ظهر انتساخه بالسنة) أقول لا يقال هذا يخالف لقوله السابق كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى
بيت المقدس فانه لا يعلم الخ لان القول المنفى فى الاول التيقن والمثبت فى الثانى الظهور وهما لا يتنافيان
بحث استطرادى يعنى ان قوله وقد يراد بموت العلماء أو بالانساء كان ذكر الاستطراد لا تعلق له ببحث النسخ

قياس الغائب على الشاهد لما يشاهد من حال نفسه و بنى نوعه أو جنسه وهو قياس فاسد ثم فى تعليل أفعال العباد ثلاثة مذاهب

(وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى) أي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب قوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله اذا أشكل تاريخه أو لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي (وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن أن الكل من عند الله ومن هو يكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث (ونسخ الكتاب بالسنة) ما روت عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة (ونسخ السنة بالكتاب) نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام (ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث * مسئلة * يجوز أن يكون الناسخ أشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل أو الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الصواب * مسئلة * لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أي بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء أو بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى

الكتاب بالسنة) فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى أباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فان قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث أذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير أن يقره على الخطا (قوله بدليل سياق الحديث) فانه يدل على أن المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا (قوله وأما المنسوخ) لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله قالوا وقد يرفعان) بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا

لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة لانا نقول المراد هناك نفي التعيين والمثبت هنا هو الظهور وهما لا يتخالفان (قوله لا ينسخ بخبر الواحد) أراد به بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام والا فالمشهور انه يجوز زمان حياته عليه السلام صرح به في المغني وبه يجاب عن الاعتراض بان المصنف لم يرد انه نسخ بحديث عائشة رضي الله عنها بل ان عائشة رضي الله عنها أخبرت بان الآية نسخت ونسخه بالسنة متيقن لان احتمال نسخه بالكتاب مجرد شبهة وأما جعل الناسخ قوله تعالى انا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن ففيه ان الآية انما تدل على حل من آتاها رسول الله صلى الله عليه وسلم أجرها لا غير فلا يكون ناسخا على انه لم يعرف تأخرها (قوله وأشار الشيخ أبو اليسر الخ) اعترض عليه الشيخ أكمل الدين في شرح البزدوي بانه رد لاتفاق الصحابة على ما نقله شمس الائمة من ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في القرآن فعرف انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره وبان التأبيد اما صريح أو دلالة ولفظ من بعد ليس منهما واعلم أن الشارح والمصنف لم يتعرضا لحل استدلال الشافعي على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس بانه لو نسخ الكتاب بالسنة لطعن الطاعنون فيه بانه كذب ربه فلا نصدقه وفي العكس بان ربه كذبه فلا نصدقه فلعل ان طعنهم مبني على تصورهم ان النسخ تكذيب للاول وابطال له وعدم معرفتهم بان الثاني بيان لانتهاء حكم الاول وانه لم يكن مؤبدا (قوله كتاب الله تعالى) هو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه

اما موت العلماء فظاهر وأما الانساء فلانه مقابل للنسخ حيث قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها الآية (وفيه بحث) أقول لان أصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعي اذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين أو رجلا وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد ان يحلف مكان رجل أو امرأتين

سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهى ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه) أى حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز أن ينسخ أحدهما بدون الآخر واما وصف الحكم) عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط (فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا أو شرط كالايمان فى الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما لو قال فى المعلوفة زكاة بعد قوله فى السائمة زكاة وهى نسخ عندنا) أى الزيادة على النص نسخ عندنا (ويجب استثناء الثالث اذ لانقول بالمفهوم) أى بمفهوم المخالفة اعلم ان فى الفصول وأصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة مارفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف فى كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند أبى حنيفة رحمه الله فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما رفع مفهوم المخالفة لاتكون نسخا عند أبى حنيفة بناء انه لايقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعى لامطلقا وقيل نسخ فى الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو أتى به كما هو وقبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة فى الفجر وعشرين فى حد القذف مثلا والتخيير فى الثلاثة بعدما كان فى الاثنين كالشاهد واليمين) كان فى الكتاب التخيير بين اثنين شهادة رجلين أو رجل وامرأتين فزاد الشافعى أمرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى (لكن الاخيرين لايستقيمان على هذا التفسير) اعلم ان ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالاول هو زيادة ركعة فى الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان أتى به كما هو وقبل الزيادة تجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين فى حد القذف والشاهد واليمين لايستقيمان على هذا التفسير

خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لايفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله) يدل على ثبوت النسيان فى الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ماروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا) يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور فى انها لاتكون نسخا وانما النزاع فى غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء أو شرط أو زيادة مارفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية الثانى انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى

(قوله ولهذا أحال هذا البحث على غيره) قيل الحكم الذى يرتفع بموت العلماء هو العلم الذى يقوم بالحاكم لا انه ليس له تعلق بالعلماء والارتفاع يراد به أن لايبقى فى الحياة عالم بالحكم لانه يفنى علم العالم بالموت على ان العلم المستنبط بالخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده لانه كان واجبا فى الحياة الدنيا والباقى هو الثانى دون الاول والا مافرضناه علما يكون جهلا واحالة البحث على العلماء ليحصل الوثوق لا لايراد الشبهة ولو كان كذلك لكان الانسب أن يقول قيل لا قالوا (قوله سنقرئك فلا تنسى) أى قوله تعالى حكاية فلا يرد ماقيل كان عليه أن يقول قوله قال الله تعالى اذ الآية ليست قول المصنف بل قوله قال الله تعالى هو قول المصنف وسورة الكافرين وقيل الخطاب لكفرة مخصوصين قد علم الله منهم انهم لايؤمنون ومعنى قوله تعالى حكاية لكم دينكم ولى دين لكم دينكم الذى أنتم عليه لاتتركونه ولى دين الذى أنا عليه لا أرفضه فليس باذن فى الكفر ولا منع من الجهاد ليكون منسوخا بآية القتال اللهم الا اذا فسر بالمتاركة وتقرير كل من الآخر على دينه (قوله فلا نزاع بين الجمهور فى انها لاتكون نسخا) وكذا اذا لم تكن الزيادة

(قال المصنف ولان حكمه أى حكم النص على قسمين) أقول كأنه أراد بالحكم الاثر الثابت بالشئ لا الحكم الشرعى ولهذا صح جعل الاعجاز من الحكم قال

عبد

التعليل بامر مباين وهو مذهب المعتزلة وعدمه مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفاته الكمالية وهو مذهب الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة على النحو الذى مر بيانه وربما يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه فى ذلك التفتازانى فى كلام السيد

عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والافلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والافلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي احتراز عن زيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب أن يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في أصول ابن الحاجب وللمصنف رحمه الله عليه مؤاخذتان احداهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي حنيفة لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وأنت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو اعتق ثم يقال صم أو اعتق أو اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم

متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة ردّ الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد و بالتقييد بالجهور واشارة الى ما قيل ان زيادة السادسة نسخ لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى لاخراجها عن كونها وسطى وهو مردود بان ذلك أمر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا (قوله ان اتحدت الزيادة الخ) هو اختيار الغزالي ونقل عنه انه قال ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعات لان الثمانين بقي وجوبها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلاة ثم قال وفي الفرق دقة فليتأمل وجه التفرقة على ما قاله المحقق في شرح المختصر ان زيادة ركعة على الصلاة تكون بحيث لو عدمت لم يكن للركعتين أثر أصلا و يكون الواجب ثلاثا بخلاف زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدمت كان للباقي أثر ولا يجب الا العشرون (قوله فهو في حكم المستثنى) قيل هذا اعتذار بعيد جدا لانه لم يسكت بل حكم بانه عند أبي حنيفة رحمه الله نسخ بل الاعتذار القريب انه أراد به انه لو قال بمفهوم المخالفة كان رفعه نسخا فهو حكم بذلك على ان أصل أبي حنيفة رحمه الله هو ان الزيادة على النص نسخ (قوله وقد فسر في المحصول الخ) هذا لابي الحسين ورد عليه أيضا ان زيادة شرط منفصل كالطهارة في الطواف ليس نسخا عنده

كما ان أصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود ثم ان الغرض في الاستشهاد على العقد ليس الا ارتباطه عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين أو الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضي الايجاب لانه أمر وأوامر الله للوجوب فقد ألزم الله تعالى الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولم يجز الاقتصار على الاقل كذلك العدد المذكور للشهادة كذا قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن فظهر صحة قول المصنف أي لم يكن رجلا فالواجب رجل وامرأتان وان النص على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وبهذا يندفع قوله الآتي فغايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وأما قوله وعلى ان غيرهما لا يعتبر التداين الخ فمدفوع بان خصوص التداين غير معتبر باتفاق بيننا وبين الشافعية بل هذا النصاب من الشهادة معتبر عند الشافعي في الاموال مطلقا دون ما عداها وفيما عدا

الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وعرض به على مذهب الحنفية أو على مختار المصنف وأما قول الاشعرية ان كون الفاعل حكيما لا يقتضي أن يكون لداع وغرض بل على كون فعله مشتملا على حكمة ومصلحة فان كان المراد منه اشتماله على النحو الذي أبطلناه فرحبا بالوفاق ولكنهم لا يقولون به بل يقولون ان كل أفعاله حكمة ومصلحة ولو عكس الامر لكان الحكمة فيه وانه ممكن فهم وان اعترفوا بذلك لفظا لكنهم ينفونه معنى وحقيقة يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم (قوله هي أن رجحان أحد الخ) وقد علمت أن الترجيح بلا مرجح يؤدي اليه واخراج ترجح تعلق الارادة عن الكلية بعد تناولها نقض للكلية العقلية وتخصيصها على طرف الوجود غير مستقيم بل المعنى وقوع أحد طرفي الممكن من غير مرجح محال سواء كان طرف الوجود أو طرف العدم وسواء كان ذلك تعلق الارادة أو غيرها بعد استواء نسبتها الى الطرفين وامكان تعلقها على كليهما على السواء فالقول بان ارادة الارادة عينها أو الارادة تترجح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بموجود سفسطة فان مرجح الشيء كيف يتصور أن يكون عينه وكيف ترجحها لذاتها بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس بموجود لا يغنيه عن العلة والقول أن نزاع الحكماء انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله

بان يكون الاصل أعنى المزيد عليه بحيث لو نوى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم فى المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو أتى باحد الامرين الاولين أعنى الصوم أو الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شئ آخر عليه وان اقتصر فى تفسير تغيير الاصل على ماذكره ابن الحاجب وهو أن يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثانى مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم فى انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال فى المثال الثالث لان أحد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ماذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم فى انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثانى أعنى زيادة عشرين على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضى وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله فى ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم و يلزم استئنافه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدى فى الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتى الفجر كان ذلك نسخا أو كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل فى شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضى عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفى معتمد الاصول انه قول قاضى القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذى كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شئ آخر اليه لم تكن نسخا وقال لو خير الله

ويجب الاستئناف بدونه (قوله وان اقتصر فى تفسيره الخ) فيه بحث اذ لا فرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول خفى لانه لا يمكن أن يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل وان وجد معتبرا فى الحكم أصلا أو لا يكون غير معتبرا لا لوجوب الاعادة والاستئناف وان لم يثبت يؤت مع الزيادة (قوله ماذكره بعض المحققين) توضيحه ان ترك الاصل بعد الزيادة لما صار كوجوده فى عدم الحرمة وان كان تركه قبل الزيادة حراما الا وجوده صار وجوده كعدمه فى عدم الحرمة والحاصل ان تشبيه الوجود بالعدم أعم منه فى الاعتداد كما فى زيادة ركعة أو الاجزاء كما فى زيادة التغريب والعشرين أو عدم الحرمة كما فى زيادة خصلة فى الواجب المخير ولو بدل الثالث بامكان الاجزاء بدونه لكان أقرب وأنت خبير بان اشكال زيادة الشرط المنفصل لم يندفع أصلا (قوله وليس من قبيل النسخ) يرد عليه ان الزيادة فى الخبر اذا كانت نسخا فزيادة مثل التغريب والعشرين أولى اذ بعد اشتراكهما فى عدم وجوب الاستئناف

الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الغرض فى الاستشهاد على انعقد سابقا الاستشهاد عليه عند الحاكم والزامه الحكم بهذا النصاب فيقتضى بالضرورة عدم صحة القضاء بغير ذلك قال تعالى

راجحا بالارادة فرية بلا مرية وكيف يمكن أن يقال ان غيرهم يقولون بجواز ترجح من غير مرجح (قوله قطعا التسلسل) قلت التسلسل انما يلزم لو لم يجز الرجحان من غير مرجح فاذا جاز ذلك بترجح من غير مرجح و يكون موجودا من غير لزوم التسلسل والاحتياج الى الغير فانظر الى المصنف رحمه الله أنه لما غشيه التعصب فاضمحل نور عقله وانتكس رأيه وقع فى تجويز مثل هذه السفسطة والله سبحانه المستعان (قوله الفاعل هو المرجح) كلام لا معنى له أصلا (قوله انما أوردوا المنع سند المنع) قلت بل ادعوه بناء على ماهو المشهور فى الاوهام العامية أن الفاعل المختار فى أمثال هذه الصور يرجح من غير مرجح وامتناعه بديهى ينبه عليه ماسلف دلالته على امتناع الترجيح من غير مرجح وان كان مرادكم النقض بها قلنا منع التساوى وعدم المرجح فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه (قوله على انا نبرع باثبات ما أوردوه سندا للمنع فى اثباته لينتقض نقضا الكلية التى يدعيها الحكماء) بانه ان أريد الرجحان بحسب نفس الامر فهو باطل قطعا وربما يكون الطريق الذى يختاره الهارب من جوحا مؤديا الى مسابع يكون فيها هلاكه وان أريد بحسب الاعتقاد فربما يقع الافعال الاختيارية مع عدم علم بالرجحان كما فى الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم أن غايته عدم العلم بالرجحان وقد عرفت فيما سبق

فانه فسر تغيير الاصل بانه لو أتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان فى هاتين الصورتين ان أتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة (وقيل ان صار الكل شيأ واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء فى الطواف واختار البعض قول أبى الحسين) ذكر فى المحصول وأصول ابن الحاجب ان المختار قول أبى الحسين وهو انه (لا شك ان الزيادة تبدل شيأ فان كان) أى الشئ المبدل (حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا) أى وان لم يكن حكما شرعيا فلا يكون نسخا بل يكون عدما أصليا (قلنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير فى اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا أو واحد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شئ زائد فترفع أجزاء الاصل كزيادة الشرط) هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب أبى حنيفة رحمه الله وتقريره أن الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة أمور الاول بالتخيير فى اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير فى الثلاثة بعدما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل وأما زيادة الشرط فانها ترفع أجزاء الاصل وهذا ما قال فى المتن كزيادة الشرط (والكل حكم شرعى مستفاد من النص وأيضا المطلق يجرى على اطلاقه كما ذكرنا) أى حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين واجزاء الاصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التى رفعها التخيير ليست بحكم شرعى لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شئ آخر خلفا عنه والاصل عدمه) قد ذكرنا أن التخيير يرفع حرمة الترك وهى حكم شرعى وهم يقولون حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شئ آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شئ آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلى فكل حكم مبنى على عدم أصلى لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلهذا) أى لاجل ان حرمة الترك التى يرفعها التخيير ليست بحكم شرعى (يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين) هذا تفريع على مذهب أبى الحسين فنص الكتاب أوجب غسل الرجلين

تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا للقبح تركهما فظهر ان فى نقل ابن الحاجب خلافا بينا (قوله فانه فسر) ينبغى أن يكون بلفظ المبنى للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع أجزاء الاصل) قيل معنى الاجزاء امتثال الاوامر أو الخروج عن العهدة أو رفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفى الاصلى فلا يكون رفعه نسخا (قوله وأيضا المطلق) يعنى ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم أحدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان أراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول أصل الخبر بجزى دونها (قوله لان ابن الحاجب لم يفسر بهذا التفسير) قيل قد حكى عنه فيما تقدم انه أورد للزيادة التى يغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة وصيرورة وجوده كالعدم هو عين التفسير الذى أسنده المصنف اليه على ما تحققه فى البحث عن الفرق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول (قوله وذلك ليس بحكم شرعى) اذ ليس واحدا من الاحكام الخمسة وقد يجاب بان الاجزاء حكم شرعى وضعى على ما عرف (قوله وأيضا قيل الخ) قال الفاضل الشريف هذا ممنوع لان وجوب أحدهما بعينه غير وجوب أحدهما لا بعينه ولا شك ان الاول مرتفع بالثانى (قوله ويستلزم عدم الجواز بدونه) لانه يلحقه بدون القيد بالعدم الاصلى والحاق الجواز الشرعى بالعدم الاصلى حكم شرعى توضيحه ان المرتفع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وقد مر ان الاجزاء حكم شرعى لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة المقيد على ايجاب القيد لان المقيد اقتضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظية ليكون قولا بمفهوم المخالفة وان المقيد رفع الحكم الشرعى وهو اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة ايجاب القيد وبهذا التقرير ظهر اندفاع بحث الشارح (قوله وفيه بحث لانه ان أراد الخ) قد عرفت بالتقرير السابق اندفاعه وقد يجاب أيضا بان النص كان يقتضى الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الاجزاء ولو كان بطريق مفهوم المخالفة كان ناسخا

على التعيين فيمكن أن يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وأيضا أوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وأيضا النص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن أن يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين اليمين والشاهد (قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به) أى لا بعدم الخلف يعنى عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شئ من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن أن يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضا وجوبهما (وأيضا التخيير ليس باستخلاف اذ فى الاول الواجب أحدهما وفى الثانى الاصل لكن الخلف كأنه هو فلا يكون) أى الاستخلاف (نسخا وان كان فى المسح والنبيذ ثبت بخبر مشهور) أى وان كان الاستخلاف نسخا فى مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا (وقوله تعالى فرجل وامرأتان أى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا) ثم أورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أى الوضوء (على الطواف والفاتحة وتعديل

بمفهوم المخالفة وان أراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الامر كما توهم) اى لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعى لزم أن لا يكون شئ من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شئ وحرمة تركه يبنى على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافى الوجوب غاية ما فى الباب انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا فى شخص واحد فتكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن أين يلزم نفى الحكم الشرعى على تقدير أن لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله وأيضا التخيير) لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير فى رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ أبطله المصنف بان الواجب فى التخيير أحد الامرين أو الامور لا على التعيين وفى الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذى تعلق به الوجوب أولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كأنه عين ذلك الاصل حتى كأنه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب أولا على التعيين (قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان) خبر مبتدأ محذوف أى فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل فى حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك (قوله فلا يزاد التغريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد

وان لم يكن وانما لم يكن ناسخا ولم يكن زيادة أيضا وهذا لم يكن منافيا ولا بمفهوم المخالفة (قوله وفيه نظر) قال الفاضل الشريف أجيب بان المراد بالخلف عن الشئ ما يسد مسده فتنزل منزلته فى أداء التكليف ويكون وجوبهما مشتملا على التخيير كما فى خصال الكفارة ولا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقرير ينافى الوجوب العينى ولهذا لا يجتمعان فى شخص واحد وقول المصنف لم يكن شئ من الاحكام حكما شرعيا مبالغة وتهويل منه فى رد الخصم والزامه كما هو دأب المناظرين أو عام خص منه البعض بشهادة التذييل بحرمة ترك الصوم والصلاة ووجوبهما (قوله وفيه بحث لان أصل الاستشهاد الخ) أجاب عنه جدى فى حواشى فصول البدائع بان القاعدة ان الامر اذا ورد لشئ غير واجب ينصرف الوجوب الى قيوده فههنا انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب والعبرة ان أصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا أريد النكاح يجب أن يكون عند الشهود ثم قال وأما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافى أن يكون للشهادة قسم آخر فليس بشئ لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذكر الاستشهاد عرفا وشرعا (قوله وقد يقال ان غايته الخ) قال جدى فى فصول البدائع هذا أفسد أما أولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم فى التداين أيضا وأما ثانيا فلان الاستشهاد فى التداين لتيسر الاخذ والاثبات عند الانكار والحاكم فيكون المعتبر فيه هو المعتبر فى الحاكم والقضاء وأما ثالثا فلان الاجماع منعقد على ان

مائة

الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع الى الكل (والايمان على الرقبة بالقياس) أى لا يراد قيد الايمان على الرقبة فى كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل (يرد انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعى والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظنى فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن أن يراد به وهو الوجوب ويمكن أن يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى أنه يأثم تاركهما وفى هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلا ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يمكن أن يكون شئ من أجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلاة بمعنى انه لا تجوز الصلاة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه أنه لا يصح

مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء فى غسل أعضاء الوضوء على ماذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالى فى وضوئه أو بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور والطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان فى الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام لاعرابى أخف فى صلاته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها رفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع فى ان شيأ من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على مامر فان قلت اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع أنهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعى والواجب بدليل ظنى لا قطعى قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعنى ان الكلام فى كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تميز العبادة عن العادة وعلى هذا ينبغى أن تكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما (قوله بمعنى انه لا تجوز الصلاة الا به) لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا بمعنى أن يكون

هذه الآية هى المفيدة للاستشهاد فى باب القضاء وليس مفهوما لامنها (قوله واجبين فى الوضوء على قصد القربة) قيل هذا يصح فى النية دون الترتيب (قوله لقائل أن يقول) أجيب عنه بانه مما لا نظير

(ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون واجبا الخ) أقول فيه بحث لان ماذكره مما لا نظير له فى الشرع فان المفهوم من وجوب شئ فى شئ أن يكون تاركه فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير فقوله كما فى ترك الفاتحة قياس مع الفارق وان وجوبها انما هو فى الصلاة وتاركها فيها يأثم لا فى غيرها قال

ان الاعتقاد بالمعنى الاعم الشامل للتخيل وغيره فلا نسلم انتفاء تخيل الرجحان على الوجه الاجمالى حين سلوكه أحد الطريقين وربما يقع ذلك لسهولته بالنسبة الى اضطراب الطبيعة واضطرابها وربما يكون لمكابرة أو غير ذلك وعلى أى حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجح على ان ما اعترفوا به هو عدم العلم بالرجحان وهو لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده هذا (قوله واذا عرفت هذه الخ) ومن ثبت فى زعمك وانما اسير به كن بنى قصرا وهدم مصرا فانك خالفت البداهة فى أمور وجوزت محالات تخاصم بها الجمهور (قوله جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ) ذهبت المعتزلة الى استقلال العبد فى أفعاله وايجادها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية وارادته الوافية وذهبت الاشاعرة ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير سوى تعلق قدرته وارادته بها واسم الفعل لا يصدق عليها الا مجازا ويعبر عنها بالاكتساب قلت والكلام فى تصوير ذلك وتحصيل معناه قال ابن الهمام موجب الجبر المحض ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد فى أفعاله وهو باطل

الصلاة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التى هى الاصل وهذا مراد أبا حنيفة رحمه الله جعل فى الصلاة واجبات ولم
يجعل ذلك فى الوضوء فلله دره ما أدق نظره فى احكام أحكام هذه الشريعة الغراء وهو الذى أصله ثابت وفرعه فى السماء ﴿فصل فى بيان
الضرورة﴾ وهو أربعة أنواع الاول ما هو فى حكم المنطوق مثل قوله تعالى و ورثه أبواه فلامه الثلث يدل على ان الباقى للاب وكذا نصيب
المضارب) أى اذا بين تعين الباقى لرد المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا الشركة فى صدر الكلام)

أى اذا بين تعين الباقى للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فمذكور فى المتن (والثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت فى موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور) روى أن عمر رضى الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا واشتهر فى الصحابة ولم يرده أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو على خلافه دليلا
(وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التى توجب الحياء

المصلى آثما باعتبار تركه النية أو الترتيب فى الوضوء مع صحة صلاته كما فى ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التى هى الاصل) الانسب أن يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف فى صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل فى هذا المقام هو المزيد عليه الذى ترتفع الزيادة أجزاءه (قوله ولم يجعل ذلك) أى الواجبات بمعنى أنه يأثم تاركها فى الوضوء والا فلا خفاء فى أن غسل المرافق ومقدار الربع فى المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظنى بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك أن أبا حنيفة اسم أبيه ثابت كما أن قواعد فقهه وأصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه (قوله الشركة فى صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة فى الربح وبيان نصيب أحد الشريكين فى المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على أن لى نصف الربح فكأنه قال ولك ما بقى فهو فى حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت فى موضع الحاجة) كان الانسب أن يتقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثلته فان الامر الذى يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التى توجب الحياء) من الاجازة المنبئة عن الرغبة فى الرجال وعبارة فخر الاسلام أن سكوت البكر فى النكاح جعل بيانا لحالها التى توجب ذلك أى السكوت وهى أى تلك الحالة هى الحياء والمقصود أن السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه أنه جعل بيانا للحال توجب ذلك أى كونه بيانا وهى الحياء فجعل سكوتها

له فى الشرع فان المفهوم من وجوب شئ فى شئ أن يكون تاركه فيه آثما بالنظر الى الغير فقوله كما فى ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها فى الصلاة وتاركها فيها يأثم لا فى غيرها (قوله الانسب أن يفسر الخ) انما قال الانسب لاحتمال أن يريد المصنف بالاصالة الاصالة بالنسبة الى الوضوء (قوله واجب بمعنى اللازم بدليل ظنى) وربما سمى مثل هذا الواجب فرضا مجتهدا فيه وقد يقال لمثله فرض عملى أيضا ويقال له فرض لما انه لا يحصل الاجزاء بدونه وعملى أو مجتهد فيه لكونه من حيث العمل لا العلم وبطريق الاجتهاد والظن لا بطريق القطع واليقين لا يكفر جاحده بخلاف الفرض العملى فانه يكفر جاحده (قوله أى الذى من شأنه التكلم فى الحادثة الخ) اشارة الى ان المراد بالتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عمن لا يقدر على التكلم كالاخرس فان سكوته لا يدل على الحقيقة وظهر بهذا ضعف ما قيل الصواب أن يقال حال الساكت (قال المصنف ولم يقض برد قيمة المنافع) ولقائل أن يقول انما لم يقض لان المدعى لم يطلب قيمة المنافع ولا يجب الحكم فى حقوق العباد ما لم يطلب المدعى بل لا يجوز وأما قوله وطلب منه القضاء بما هو على خلافه ان هذا دعوى غير مبين فلا يسمع وبالجملة الكلام انما تم اذا وقع

فلزومه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأثير فيها وهو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التفصيل انتهى وذهب أبو اسحق الاسفراينى الاستاذ من الاشاعرة الى تشريك الفاعلين فى أصل الفعل وأبو بكر الباقلانى

وكذا النكول جعل بيانا) أى جعل اقرارا لحال فى الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا فى الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا أن تكون المدعى محقا فى دعواه (والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) دفعا للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشترى عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشترى أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعى رحمه الله المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه فى العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان فى الذمة) نقوله فيحمل على ذلك أى على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أثواب فان الآخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شئ من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أثواب أما اذا كان بعد المائة شئ مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة والله أعلم

دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب أن اللام فى قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال فى البكر يوجب السكوت وهى الحياء عن اظهار الرغبة فى الرجال ومعنى عبارة المصنف أنه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة فى الرجال (قوله وكذا النكول جعل بيانا) لثبوت الحق عليه واقراره به لاجل حال فى الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) فان قيل يحتمل أن يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على أن العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة فى أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه أن هذا القسم مندرج فى القسم الثانى أعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعى المائة مجملة) يعنى أن عطف الدرهم عليها تفسير لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه فى مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أى حذف تمييزه وتفسيره متعارف فى العدد أى اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أثواب حتى ان ذكره يستهجن فى العربية فيعد تكرارا فصورة عطف غير العدد أيضا يحمل على ذلك أى على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد أو ثوب فان الثانى لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو أن تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت فى الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم لضرورة فلا يرتكب

من المستحق المذكور طلب المنافع تنصيصا ويمكن أن يقال صاحب الحادثة كان يطلب حكم الحادثة ولم يكن عالما بالمستحق عليه من الحق وكان أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال لا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة منفعة البدن لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت فى الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا (قوله من التكلم به وهو لاجازة) الضميران راجعان الى المسكوت عنه المفهوم من السكوت فلا يرد اعتراض صاحب الترجيح بان الكلام مخبط لا يظهر للضميرين مرجع (قوله مندرج فى القسم الثانى) قال فى فصول البدائع وليس مندرجا فى القسم الثانى كما ظن لانه سكوت مع امتناعه شرعا ولولا الرضا أو مع وجوبه عرفا عند الرضا وليس ما نحن فيه شئ منهما وكيف وربما يكون سكوت المولى لفرط الغيظ أو لانه يتأمل فى صلاحيته للاذن فيأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله لان مبنى العطف على التغاير الخ) لا يخفى ضعفه لان التغاير بين المائة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المائة من الدراهم والا كان قول القائل له على مائة درهم ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف (قوله الا فى السلم لضرورة) السلم لا يجوز فى مثل العبد لعدم العلم بقدره وصفته خلافا

﴿الركن الثالث في الاجماع﴾ وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي) بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على أمر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فهما سواء حتى ان أنكره أحد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الاحكام الدينية فاما أن تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في أول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر أمرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون

يكون اخبارا فلا يكون من من قبيل الاخبارات وان كان أمرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا واجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو أن يكون محسوسا ماضيا وان كان أمرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع بقيدها قطعية

الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع أنه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان فرد المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف أعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارا أو غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير (قوله الركن الثالث في الاجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من أمة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ورد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو أمر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمصنف

للشافعي وأما في مثل الثوب يجوز اتفاقا وما ذكره في الكتاب يحتمل أن يكون بناء على مذهب الشافعي

(قوله وقد يجاب) أي من قبل الشافعي

(الركن الثالث في الاجماع) (قوله وهو في اللغة العزم والاتفاق) الفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من متعدد والمعنى الثاني بالاصطلاح أنسب (قوله ويرد عليه الخ) فيه بحث اما أولا فلانه منقوض باصول الاعتقادات فان تارك الاعتقاد بها آثم مع انها ليست أمرا شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وأما ثانيا فلان الشرعي هو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لا ما اثم تاركه وأما ثالثا فلان تارك الاتباع انما يكون آثما بعد الاجماع ولا شبهة انه أمر شرعي

خصه

الى الشر لنافي الوصف ونحا نحوه المصنف وذهب ابن الهمام الى تخصيص خلق الله بما سوى العزم المصمم ولهذه المذاهب الثلاثة حظ صالح من القدر كان السابقين كفاية كاملة للعبد ومذهب أهل الحق وهم الحنفية والصوفية ان فعل العبد يصدر عنه بقدرته وارادته واختياره وتأثيره وهو فعله حقيقة ويصدق عليه اسم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود بايجاد الله سبحانه وخلقه على الاستقلال لان الممكن بما له من الجهات الفعلية والحيثيات الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدرة العبد وارادته وأفعاله رشح وآثار من صفاته تعالى وأسمائه العلى قال الامام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله في كتابه الذي صنفه في بيان عقائد أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله وأفعال العباد هي خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين لي ما هو فقال هو معرفتك ان حركات الخلق وسكناتهم

(فالبحث هنا فى أمور الاول فى ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه أن يثبت ذلك اما بالتكلم منهم أو بعملهم به والرخصة أن يتكلم البعض أو يعمل به ويسكت الباقى بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة فى مال فضل عنده وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا فى قسمة الفضل) لما شاور عمر رضى الله تعالى عنه الصحابة فى ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين و روى فى ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه و جوز على رضى الله عنه السكوت مع أن الحق عنده خلافهم (وشاورهم فى اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم وعلى رضى الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما) روى أن عمر رضى الله تعالى عنه

خصه بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان النقلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وأيضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته (قوله فالبحث هنا فى أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا أنه أراد بالبحث المعنى

بعده وانما الكلام فيه قبل الاجماع (قوله وفيما ذكره من البيان نظر) قيل الظاهر ان مراد المصنف بالعقلى ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذى لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظنيا ممنوع ولو سلم تعميمه للظنى فللمصنف أن يمنع افادة الاجماع فى تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع فى تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال فى كثير من الاعتقاديات (قوله وأيضا الحسى الاستقبالى) فيه بحث أما أولا فلان هذه الشبهة تجرى فيما يكون محسوسا ماضيا فلا وجه للتخصيص بالاستقبال وأما ثانيا فلان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث هو اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من مخبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة وبالجملة الحسى الاستقبالى لا مدخل للاجتهاد فيه فان ورد به نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد به نص فليس للاجتهاد فيه مساغ ولو وقع فهو محمول على السماع (قوله وعلى هذا كان المناسب الخ) الاشارة الى ما فهم من سياق كلامه وهو ان قوله ركنه

(وفيما ذكره من البيان نظر الخ) أقول الظاهر ان مراد المصنف بالعقلى ما يتبادر عند الاطلاق وهو الذى لا يشوبه وهم ولا يكون فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظنيا ولو سلم تعميمه للظنى فللمصنف أن يمنع افادة الاجماع فى تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع فى تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال فى كثير من الاعتقاديات وأما قوله وأما الحسى الاستقبالى الخ فجرابه يفهم من تقرير المصنف فان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث انه اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من مخبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة قال (وعلى هذا كان المناسب أن يقول الخ) أقول يعنى اذا ذكر لفظ الاول اقتضى أن يذكر فيما قبله أمران فصاعدا مدلوله سابق على الكل وقد دل ههنا على تلك الامور بلفظ أمور فاقتضى أن تكون العبارة كما ذكره لكن اذا صرف البحث عن ظاهره وأول بالجميع باعتبار دلالة اللام على جنس فيه معنى الكثرة لا يرد عليه شئ قال (المصنف فلم يجعل سكوته دليل الموافقة الخ) أقول أى لم يجعل عمر رضى الله عنه سكوت على رضى الله

هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فاذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الواسطى لما كانت الارواح والاجساد قامتا بالله تعالى وظهرتا به لا بذواتها كذلك قامت الخطرات والحركات بالله تعالى لا بذواتها اذ الخطرات والحركات فروع الاجساد والارواح وقال أبو القاسم القشيرى فى رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقة لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والخطرات بالله عز وجل ليس من جنس قيام الاعراض بمحالها والصور بموادها فان ذلك حلول محال فى حق الملك المتعال واتحاد وتجاوز عن حد بل وعلمت بذلك ان تأثير الممكن فى أفعاله واصداره لآثاره لا ينافى صدورها عن الله تعالى بخلقه وايجاده بالاستقلال من غير مشاركة شئ فيه واجتماع قدرة غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تام الخير عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شئ الا بخلقه وايجاده اذ لو لم يصدر عنه شئ ما فقد تحقق جهة غير جهة وحيثية دون حيثية فينفسخ التمام وينثلم الوحدة ويتطرق الاعدام ثم الفعل الاختيارى هو الذى يكون مسبوقا بمباديه الاربع من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وارادته وصرف القوى المودعة فى الاعضاء بتحريك العضلات وتمديد الاعصاب وليس من ضرورة اختيارية الفعل أن يبقى فى درجة الجواز فى كل مرتبة وأن يكون مباديه اختيارية كلها فان صفة العلم

ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة (ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضى الله تعالى عنه ما منعك أن تخبر عمر بقولك فى العول فقال درته) وذكر الامام سراج الملة والدين فى شرحه للفرائض أن العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله تعالى عنه

يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وأم أو لاب

بالمال عند ابن عباس وهو مثاله زوج وام وأخت لاب وأم فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقى وهذه أول حادثة وقعت فى نوبة عمر رضى الله تعالى عنه فاشار العباس رضى الله عنه الى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره أحد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذى أحصى رمل عالج عددا لم يجعل فى المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك فى عهد عمر رضى الله تعالى عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضى الله تعالى عنه رجلا مهيبا فهبته (وقد يكون للتأمل وغيره) أى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار (ولنا أن شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم

للتامل

سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك وأما سكوت على رضى الله عنه فيمكن حمله على أن ما أفتوا به من امساك المال) أى مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أى فى مسئلة الاسقاط (كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان أحسن و بعد التسليم) أى بعد تسليم ان ما أفتوا به لم يكن حسنا

الجنسى فكانه قال والابحاث ههنا فى أمور فيهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه (قوله ضرب امرأة لجناية) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر أنها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته أى أزلقت الجنين وأسقطته (قوله وقد يكون) أى سكوت المجتهد

وأخواته تفصيل للامور نفسها ووجه المناسبة ان لفظ الاول يقتضى سبق متعدد يكون هو عبارة عن واحد منه وهو ههنا الامور ولا يخفى ان واحدا من تلك الامور ليس فى ركن الاجماع بل عينه وفى عبارة المصنف توجيه آخر وهو الحمل على التجريد أو على معنى انحصار الكلى فى الجزئى كما قيل فى قولهم مقدمة العلم فى كذا وكذا (قوله روى ان امرأة الخ) الظاهر انه رد على المصنف بان نقل العرب غير موافق للحادثة ولعل ما ذكره المصنف فى حادثة أخرى ومعنى شخص اليها أرسل اليها شخصا يقال شخص من بلد الى بلد أى ذهب وأشخصه غيره (قال المصنف ان العول ثابت الخ) العول فى اللغة يستعمل بمعنى الميل الى الجور و بمعنى الغلبة وبمعنى الرفع يقال عال الميزان اذا رفعه وفى الاصطلاح هو أن يزاد على المخرج شئ من أجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهما ضاق عن الوفاء بالفروض المجتمعة فيه يرفع التركة الى عدد أكثر من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان فى فرائض جميع الورثة على نسبة واحدة ويمكن أن يكون المعنى الاصطلاحى مأخوذا من كل من المعانى اللغوية وان كان الانسب بالتفسير المذكور أخذه من الثالث أما وجه أنسبية الاخذ من الثالث فظاهر وأما جواز أخذه من الاولين فلان المسئلة مالت بالنسبة الى أهلها بالجور حيث نقصت من فروضهم وغلبت أيضا بادخال الضرر عليهم (قال المصنف وهو يدخل النقص الخ) قال لان التركة اذا ضاقت عن الفروض يقدم الاقوى و يدخل الضرر على من هو أسوأ حالا وهى الجماعة المذكورة لان منهن من ينتقل من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكون صاحب فرض من وجه وعصبة من وجه بخلاف غيرهن من أصحاب الفروض فانهم ينتقلون من فرض مقدر الى فرض غير مقدر فيكونون أصحاب فرض من كل وجه فيكون أقوى من الاول وجوابه ان أصحاب الفروض المجتمعة فى التركة قد تساووا فى سبب الاستحقاق فيتساوون فى الاستحقاق وحينئذ يأخذ كل واحد منهم جميع حقه ان اتسع المحل و يضرب بجميع حقه اذا ضاق المحل كالغرماء فى التركة والنقل من الفرض الى العصوبة لا يوجب ضعفا لان العصوبة من

عنه دليل الموافقة لبعض الصحابة وجوز على السكوت مع ان الحق عنده خلاف ما قالوا فقال (روى ان امرأة غاب عنها زوجها الخ) أقول هكذا نقل صاحب الكشف وهو موافق لرواية البخارى ومسلم حيث قال استشار عمر رضى الله عنه فى املاص المرأة فقال المغيرة بن شعبة رضى الله عنه يقضى فيه بغرة عبد أو امرأة فقال ائتنى بمن يشهد معك فشهد محمد بن مسلمة قبل ما نقله المصنف من الضرب وغيره فى حادثة أخرى ولهذا لم يرده الشارح صريحا (قوله فاشخص اليها) أى عرض وأظهر لها شخصه وهو سواد الانسان القائم المترائى من بعيد والاملاص الازلاق يقال أملصت المرأة جنينها أى أزلقته وأسقطته قبل وقت

وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم في مسئلة العول أشهر من ان تخفى على عمر رضي الله عنه وكان عمر ألين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه) فان الواجب عليه أن يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا أخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنهما انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) وهي ان السكوت قد يكون للتأمل وغيره ۞ (مسئلة اذا اختلاف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا وأما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضي الله عنهم اذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلا) نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فلا اكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل

للتأمل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنا منه وأعظم قدرا وأوفر علما أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف

أقوى أسباب الارث (قوله كاعتقاد حقية كل مجتهد) على ما ذهب اليه المعتزلة وبعض الاشاعرة من ان الحكم يتعدد والحكم عند الله تعالى ما أدى اليه رأي المجتهد (قوله ثم لا يخفى ان اشتراط الخ) دفع لقول المصنف ولما شرطنا مضي هذا التأمل لم ترد الشبهة وحاصل الدفع ان الشبهة انما تندفع اذا انحصر وجه السكوت في التأمل مع ان قوله وغيره صريح في عدم الانحصار (قال المصنف الا ان تعجيل اداء الصدقة) أي تعجيل قسمة الغنيمة سماها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بعوض مالي وبتولي

الولادة قال (كاعتقاد حقية كل مجتهد) أقول فانه اذا اعتقد ذلك لزم أن يسكت فلا يدل ذلك على القبول وهو بمجرد هذا الاعتقاد لا يعد من أهل بدعة لا يعتد به في انعقاد الاجماع فليتأمل قال (وهو يدخل النقص على البنات الخ) أقول اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في كيفية القسمة اذا زاد سهام الفرائض على أصلها فدخل على أهلها النقصان كما اذا ماتت امرأة وتركت زوجا وأما وأختا لاب وأم فان سهم الزوج النصف وسهم الاخت أيضا النصف وسهم الام الثلث والمسئلة من ستة وظاهر انها تضيق من هذه السهام فذهب ابن عباس رضي الله عنه الى ان النقصان يدخل في سهم من هو أسوء حالا كالاخت لاب وأم أو لاب والبنات وبنات الابن فيجعل للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنين وللاخت الباقي فانه يقول لم يجعل الله في مال نصفين وثلثا فاذا ذهب هذا بالنصف وهذا بالنصف فاين موضع الثلث وذهب الجمهور الى العول وهو ان تزاد على اصل المسئلة من سهام فروضها اذا ضاق الاصل عن فرض من فروضه مثلا الستة في هذه المسئلة تعول الى ثمانية فيجعل للزوج النصف وهو الثلاثة وللاخت نصفها أيضا وللام ثلثها وهو اثنان لانهم استووا في سبب الاستحقاق وذلك يوجب المساواة في الاستحقاق فيأخذ كل واحد جميع حقه ان اتسع المحل ويضرب بجميع حقه عند ضيق المحل كالغرماء في التركة قال (ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل الخ) أقول دفع لقول المصنف ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم ترد

والقدرة والارادة في شئ من المواد ليست باختيار الموصوف ألا ترى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وارادته وقدرته ليست صادرة عنه بالاختيار ومستندة الى اختياره والا لتوقفت على العلم والقدرة والارادة ولما تعلق علمه وقدرته وارادته في الازل بوجود شئ أو عدمه لم يمكن خلافه وذلك لا ينافي اختياره فيه وصدوره عنه بالاختيار والقول بان هذه الصفات قديمة أزلية ولها تعلقات حادثة فيما لا يزال وهو مختار في تلك التعلقات

سقط بينة فانه لو كان الامر على ذلك لما كان في الازل علم به ولا قدرة عليه ولا ارادة له وليست التعلقات أمورا تحدث عنه سبحانه شيأ فشيأ بل التعلق هو وصف اعتباري ينتزع من صاحبه بالنسبة الى متعلقاته هذا (قوله ثم مع ذلك الخ) اعترض عليه بان خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الداعي وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيأ وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل أو عدمه وعدم خلقه له أو لضده فلا تكون قدرة العبد

المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى علة الربا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض أحد الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احداهما وثلث الباقى فى الاخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لافسخ فى شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم أو شمول الوجود ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لامس المرأة وعند الشافعى المس ناقض لاالخروج فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احداثه والاجاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع امالان الواجب أبعد الاجلين وامالان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه بالاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثانى الامثلة الاخيرة فانه ليس فى كل صورة الامخالفة مذهب واحد لامخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا أومجتهد فى مسئلة يلزمه أن يوافقه فى جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله وافقه فى ذلك ولم يوافقه فى ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا

أو نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى لا يكون جاحده كافرا وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله العيوب الخمسة) هى الجذام والبرص والجنون فى أحد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة (قوله فشمول العدم) هو فى حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود أن ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم أن لا ينتقض بشئ منهما (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الآمدى فى الاحكام ان المختار فى هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان رفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والافلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من أمثلة القسمين ثم قال وان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والالما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل والقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص ثم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل فى التفصيل تخطئة كل من الفريقين فى بعض ماذهب اليه وهى تخطئة للامة وهو ممتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان

الامام قسمنا كالصدقات (قوله بالعيوب الخمسة الخ) المشهور من مذهب الشافعى وهو المذكور فى فصول البدائع جواز فسخ النكاح عند الشافعى بعيوب سبعة وهى الجنون والجذام والبرص والبهق والجب والعنة وعيوبها السبعة الاربعة الاولى والقرن والرتق والبخر والمجبوب هو الذى قطع عضوه وصاحب العنة هو الذى لا يصل الى النساء أو يصل الى الثيب دون البكر لمرض أو ضعف فى خلقته أو لكبر سنه أو لسحر والرتق بالفتح مصدر قولك امرأة رتقاء لا يستطاع جماعها لارتتاق ذلك الموضع والقرن بسكون الراء عظم يكون فى فرج المرأة والبخر رائحة الفم (قوله والالما جاز الحكم فى واقعة متجددة) فيه

الشبهة وحاصله ان الشبهة انما ترد اذا اقتصر على قوله وقد يكون للتأمل ولم يذكر معه فى المتن لفظ وغيره وفى الشرح أى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار قال (المصنف وعند البعض المقاسمة) أقول هى ان يجعل الجد فى القسمة كاحد الاخوة قال (القرن والرتق) أقول

يلزمه

كافية وبه يثبت المطلوب والحق فى البيان ما أسلفناه نحذبه وثوقا وقل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا ان كنت من أهله والا فدونك بخطرات ووساوس فتناهيج به (قوله وأيضا لايمكن الحركات) دليل آخر على كون أفعال العبد بقصده واختياره مع عدم كفايته بل احتياجه الى خلقه وايجاده سبحانه وردبمنع لزوم العلم بتفاصيل ذلك (قوله بمعنى استناده الخ) اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق الله تعالى لو كان كافيا فى كون الفعل مخلوقا له تعالى فهو اعتراف بمذهب المعتزلة واغتراف من مشربهم فانه لا ينافى كون العبد موثرا فيه وموجداله والجواب عنه بان الاستناد لا على سبيل الوجوب لا يمكن الا فى الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد لا يسمن ولا يغنى من جوع فان جواز ذلك وامكانه فيما بناء على تجويز الترجيح بلا مرجح ولو صح فليجوز فى الامور الموجودة فتكون المكابرة على البديهة والمخالفة على الجمهور وقيل ثم هذا القصد اما أن يكون داخلا فى ملكه تعالى أولا يكون وعلى الاول يلزم تفويضه الى العباد وقطع تصرفه تعالى عنه بالاعدام والايجاد وعلى الثانى يلزم اثبات أمر لا يكون ملكا له تعالى بل يكون ملكا لغيره وهل هذا الا مجاهلة الا فى هذه القضية بل له ما فى السموات والارض ولا يشرك فى حكمه أحدا والحق ان المذهب أعلى كعبا من بنائه على أمثال هذه الآراء الركيكة والاهواء الضعيفة وأنبل شأنا وأثبت مقاما (قوله اذ حينئذ يخرج من صنع العبد الخ) فيه نظر لان وقوعه لما كان بقدرة العبد وارادته كان بقصده واختياره ولا ينافيه الوجوب بواسطة الاسباب المستندة الى الواجب اذ لا شك فى كون الفعل الاختيارى مسبوقا بمبادى غير اختيارية من تصور الامر الملائم واعتقاد الملائمة وانبعاث الشوق فان تصور الملائمة واعتقادها غير مقدور واذا تحققا من غير معارض فانبعاث الشوق بعد تحققهما لازم بالضرورة فيلزمه العزم ويلزم من ذلك انبعاث القوة المحركة بالضرورة لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا فكل فعل يصدر عن فاعله بعد تحقق هذه المبادى فهو اختيارى وكل ما لا يكون مسبوقا بهذه المبادى فهو ليس باختيارى ويجوز ترك الفعل الاختيارى بعد حصول المبادى كجواز أن

يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه أصل كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا وليس على الاصولى التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع فى جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع فى مسئلة الزوج أو الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لاشئ من الشمولين

بحث لان عدم التعرض أصلا ليس كالتعرض بخلافه (قوله ثم التفصيل الذى اختاره الخ) هذا رد لقول المصنف فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد (قوله وما ادعاه الخصم) رد لقول المصنف لكن يدعى الخ (قوله لانا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين الخ) قيل عليه منهم من قال للام ثلث الكل فى المسئلتين فهذا شمول ومنهم من قال لها ثلث الباقى بعد فرض أحد الزوجين فى المسئلتين فهذا شمول آخر واذا كان مدعى كل شمولا واحدا على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق أحدهما لا غير بالضرورة ومن أنكر هذا فقد أنكر البديهيات وأما ما ذكر من السند فمدفوع ان صدق قولنا لاشئ من الشمولين بمجمع عليه لا ينافى صدق أحد الشمولين ثابت بالاجماع لان معنى لاشئ من الشمولين بمجمع عليه ان هذا الشمول ليس بمجمع عليه وذلك الشمول ليس بمجمع عليه ومعنى أحد الشمولين ثابت بالاجماع انه اما أن يكون الثابت هذا الشمول أو ذلك الشمول وهى منفصلة حقيقية والذى ينافيها ان يقال لاشئ من الشمولين بثابت أو كل الشمولين ثابت حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع وقولنا لاشئ من

القرن بسكون الراء عظم يكون فى فرج المرأة والرتق بفتح التاء مصدر قولك امرأة رتقاء بينة الرتق لا يستطاع جماعها الارتتاق ذلك الموضع كذا فى الصحاح قال (ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الاحكام الخ) أقول هذا رد لقول المصنف فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد وقوله وما ادعاه الخصم الخ رد لقوله لكن يدعى الخ فان قيل مراد المصنف ان الاكتفاء بهذا القدر من التفصيل لا يفيد فائدة معتدا بها بحيث لا يبقى للخصم مجال المناقشة بل لابد من بيان ضابطة يعرف بها ان القول الثالث فى أى موضع رفع ما اتفق عليه القولان حتى لا يصح وفى أى موضع لا يرفعه حتى لا يصح وبينها بما حاصله ان القولين اذا اشتركا فى حكم واحد شرعى سواء تعلق بمحل واحد أولا كان القول الثالث المنافى لذلك الحكم مستلزما لابطال الاجماع والا فلا قلنا نعم مراد المصنف ذلك لكنه لم يتم كما سيظهر من تقرير الشارح المحرر قال (اذ لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع) أقول أراد بالشمولين كون حصة الام ثلث الكل فى المسئلتين وكون حصتها ثلث الباقى فيهما قال (كيف وقد يصدق انه لاشئ من الشمولين) أقول أراد بالشئ معنى الواحد فيكون موافقا لقوله السابق لا نسلم أحد الشمولين

أما عند ابن مسعود فلثبوت الثانى وأما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله وافقوا بعض الصحابة فى مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض فى مسئلة أخرى أقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات وابطاله على
الوجه الذى نقلته من بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق فى ذلك والله أعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا فى هذا الغرض كما
يقال فى الوجوب فى الحلى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من أن يكون ثابتا أو لا فان كان ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى قياسا وان لم يكن
ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى وهذا منتف اجماعا
فهذا لا يفيد حقيقة
الوجوب فى الحلى لكن
يفيد نفى ما قاله الشافعى
فانه لو لم يثبت الوجوب فى
الحلى يلزم العدمان وهو
منتف عند الشافعى اما
ان لم يكن الغرض الزام
الخصم بل اظهار ما هو
الحق فاعلم ان التفصيل
الذى اختاره بعض
المتأخرين وهو ان
القول الثالث ان استلزم
ابطال ما أجمعوا عليه
لم يجز احداثه كلام غير
مفيد لانه لا خفاء فى ان
القول الثالث ان استلزم
ابطال ما أجمعوا عليه
كان مردودا والخصم
يسلم هذا المعنى لكن
يدعى ان القول الثالث
مستلزم لابطال ما أجمعوا
عليه فى جميع الصور واما
فى مسئلة واحدة كما فى
مسئلة العدة وحرمان
الجد واما فى مجموع
المسئلتين فى مسئلة
الزوج أو الزوجة مع
الابوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل فى كليهما أو ثلث الباقى فى كليهما فثلث الكل فى
أحدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا فى الفسخ بالعيوب فى مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا
فالقول بان لا شئ منهما واجب مبطل للاجماع وكذا فى الحلى والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الجب
المذكور مبطل للاجماع فالشأن فى غير صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم ذلك

لابرجى

يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى
زوج وأبوين دون زوجة وأبوين وقال تابعى آخر بالعكس وكذا فى العيوب الخمسة ليس شمول الوجود
ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا فى البواقى مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبى
حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى واذا صدق انه لا شئ ولا واحد من
الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احداهما واجبة اجماعا غاية ما فى الامر انه ركبت مغلطة
بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به فى كل من القولين
باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه لا اجماع على الحكم فى شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة
والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان
الجد وأما مسئلة علة الربا فلا يخفى أن القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان
مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس فى العلية (قوله أما عند
ابن مسعود) داخل فى حيز قوله لم يقل به أحد يعنى لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع
الحمل ومن انتفاء جب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثانى أعنى انتفاء
الجب منتف لان الجب ثابت وأما عند غيره فلان الجزء الاول أعنى كون العدة بوضع الحمل منتف
لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء أحد جزأيه (قوله فى الضمار) هو المال الغائب الذى

لشمولين مجمع عليه بمعزل عن مناقضتها (قوله انه ركبت مغالطة الخ) يعنى انه عبر عن الامرين اللذين
أحدهما مثلا غسل المخرج والآخر غسل الاعضاء بمفهوم يشملهما ويعرض لهما على سبيل البدل
وهو احد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو الوجوب بذلك المفهوم فى كل من القولين باعتبار فرض
آخر فان تعلق الوجوب على قول أبى حنيفة باعتبار غسل الاعضاء وعلى قول الشافعى باعتبار غسل
المخرج فما ذكره مغلطة من باب اشتباه العارض بالمعروض هذا ما ذكره وقد عرفت اندفاعه من القبيل

الخ لا لمخالفته قال (فكيف يصدق ان احداهما واجبة اجماعا) أقول توضيحه ان الواجب اجماعا لو كان
احدى الطهارتين على الاطلاق لم يتعين الواجب فى واحد من المذهبين وهو باطل اتفاقا قال (ركبت
مغلطة) أقول أراد به التنبيه على منشأ الغلط فان ما ذكره مغلطة من قبيل اشتباه العارض بالمعروض فانه
عبر بالامرين اللذين أحدهما غسل المخرج والثانى غسل الاعضاء بمفهوم يشملهما ويعرض لهما على
البدل وهو أحد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو الوجوب به أى المفهوم فى كل من القولين أى قول أبى
حنيفة وقول الشافعى باعتبار فرد آخر فان تعلق الوجوب به على قول أبى حنيفة رحمه الله باعتبار غسل

يكون الممكن معدوما مع وجوده حال تحقق علته والقول بانه بالنظر الى الاسباب القريبة اختيارى وبالنظر الى الاسباب البعيدة
ليس باختيارى قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختيارى أن لا يستند الى سبب غير اختيارى البتة بل الشئ من غير الوجوب

فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في أمر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق باكثر من محل واحد أما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي

بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعي

لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال (قوله فلا بد من ضابط) تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في أمر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان أي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي وأي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد أما الاول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين أمرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود أعني ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما أصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى الافتراق أعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم أعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود أعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه وأما الثاني وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة أوجه الاول أن يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في

السابق (قوله وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال) فعلى القول الاول أصله من الاضمار وهو التغيب والاخفاء وعلى الثاني من قولهم بعير ضامر وهو الذي يكون فيه أصل الحياة ولكن لا ينتفع به (قوله ولزم من هذا الخ) أي من تقرير الكلام على الوجه المذكور أو من عدم لزوم مخالفة الاجماع للقائل بشمول الوجود في مسئلة التطهير والمآل واحد (قوله ليس على اطلاقه) بل مقيد بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق أو يكون وكان مما حكم به الشرع أو لم يحكم به لكن كان القول الثالث قولا بشمول العدم (قوله وأما الثاني الخ) وقع العبارة في بعض النسخ هكذا وأما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما بان اشتركا في أمر واحد أو حكم شرعي أو لا وحينئذ الحكم المختلف فيه اما ان يتعلق بمحل واحد أو باكثر أما الاول وهو ان يشترك القولان في أمر واحد وهو

الاعضاء وعلى قول الشافعي رحمه الله باعتبار غسل المخرج قال (أما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد الخ) أقول يعني ان المختلف فيه ان كان حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر اشتراكهما في

لا يتصور وجوده (قوله اذ خلق القبيح ليس بقبيح) وذلك لان الصادر من الخالق جهاته الوجودية وحيثياته الفعلية وهي ليست بقبيحة ولا القبح من أثر غيره أو مشاركة فاعل آخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان ما شاهد فيه من الظلمة بالنسبة الى المستضيء لم يأت من جهة المضيء ولا من غيره بل بقي على حالته الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم حقت عليه الضلالة وقوله في قصة ابراهيم عليه السلام واذا مرضت فهو يشفين وقوله في قصة الجن لا ندري أشر أريد بمن في الارض أم أراد بهم ربهم رشدا وقوله ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى وقوله ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاساءة والسيئة ليس بخارج من خلق الله تعالى وايجاده ولا واقعة بقدرة غيره ولكن لما كان المقدر المفروض الوجود غير قابل من الكمال الاعلى القدر المحدود لم يكن بد من وقوعه على ذلك النحو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصلحة ومراعاة العاقبة الحميدة وهذا معنى ما يقال ان الخيرات داخلة في القضاء والقدر بالذات

والشرور بالعرض وماذكره المصنف ليس له معنى محصل (قوله غير مسلمة) قيل عليه هي مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه
ولا حاجة الى منعها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق كون فعل العبد اختيار يا ورد بان كونها متفقا عليها بين الاشاعرة

والمعتزلة لا يقتضي كونها مسلمة عند المصنف فاعل الحنفية لايـ او نهاو بان المقصود تزييف الدليل باصله

صورة معينة وعدم ثبوته فى الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبى حنيفة رحمه الله تعالى
بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعى رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون
الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعى مجمع
عليه الثانى أن يكون احدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم
فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والجد فى الولاية
كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث
أن يكون احدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين بعينها والعدم فى الاخرى والآخر قائلا بالثبوت
فى كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة بعينها أو بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم فى
صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلاة فى الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه
المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثانى تبين ان ليس المراد بالاول أن يشترك القولان فى

حكم شرعى كما فى مسئلة العدة وكما فى مسئلة الجد مع الاخوة فى حكمه ببطلان القول الثالث لاستلزامه ابطال
الاجماع وأما الثانى وهو ان يشترك القولان فى واحد حقيقى هو حكم شرعى فاختلاف القولين انما يتصور
بثلاثة أوجه الخ ولا يخفى ما فى هذه النسخة من الخلل والصواب ما فى البعض الآخر من النسخ وهو هكذا
وأما الثانى وهو أن يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور
(قوله ويجعل هذه المسئلة الخ) يعنى ان قول المصنف أما الاول فهو كمسئلة العدة وأما الثانى فاما أن يكون

حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى كل واحد من مسئلة العدة ومسئلة الجد مع الاخوة فان القولين
فى الاولى يشتركان فى ان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل الاجماع وفى
الثانية فى ان حرمان الجد غير جائز شرعا فالقول بجوازه مبطل له أيضا وقد يكون القولان بحيث لا يظهر
اشتراكهما فى حكم واحد شرعى لكن يمكن ان يخرج منهما شيآن أحدهما الاشتراك فى حكم شرعى
والآخر افتراق بين أمرين فهذا الافتراق ان كان أيضا ما حكم به الشرع كما فى مسئلة ذات الزوجين فالقول
الثالث باطل مطلقا لانه مبطل للاجماع لان القولين حينئذ يشتركان فى حكم واحد من الحكمين
الشرعيين أحدهما ثبوت نسب الولد من أحدهما والآخر ان الثبوت من أحدهما ينافى الثبوت من
الآخر فالقول الثالث سواء كان قولا بشمول الوجود أو بشمول العدم يكون باطلا لابطاله الاجماع
وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع فالقول الثالث ان كان بشمول العدم كان باطلا لابطاله الاجماع
السابق وان كان قولا بشمول الوجود لم يكن باطلا لعدم ابطاله الاجماع ولزم من هذا أى من تقرير
الكلام على الوجه المذكور ان حكم المصنف بانه اذا اشترك القولان الخ ليس على اطلاقه بل مقيد بما
اذا ظهر اشتراك القولين فى حكم واحد شرعى ولا يكون ثمة افتراق أو يكون وكان مما حكم به الشرع أو لم
يحكم به لكن كان القول الثالث قولا بشمول العدم هكذا يجب أن يفهم هذا المقام قال (ويجعل هذه
المسئلة الخ) أقول يعنى ان المصنف لما قال أولا ولا بد من ضابطة وهو ان القولين الى قوله والا فلا وقال ثانيا

حكم

والقدح فى جميع مقدماته (قوله ألا يرى ان الله تعالى يحمد على صفاته الخ) قيل عليه توضيح سند المنع بذلك أعجب من منعه المقدمة الاجماعية فان كون صفات الله تعالى صفات كمال ومحمودا عليها ليس بالمعنى المتنازع فيه فانه قرر فى أول الفصل ان النزاع فى الحسن والقبح بمعنى استحقاق العبد المدح والذم فى الدنيا والثواب والعقاب فى الآخرة وكيف ذهل عن هذا ورد بان اعتبار الثواب والعقاب فى المعنى المتنازع فيه مخصوص بفعل المكلف وأما فى غيره فالمعتبر فيه مجرد استحقاق المدح والذم ولا شك أن كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وصرح بذلك السيد الشريف فى حواشى المواقف واعترف به هذا القائل فى شرح المقاصد (قوله فى غاية التناقض) قيل ليس فيه تناقض أصلا لان الحسن والقبح المنفيين عنده بمعنى صفة كمال ونقصان وما يقتضيه من أن الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لذاته أو لصفة من
صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يستحق فى الدنيا المدح أو الذم وفى الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدلائله على
استحقاق المدح أو الثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه أقول قد عرفت ان الخلاف
ههنا بين الاشاعرة ان المأمور به هل هو حسن فى نفسه قبل ورود الشرع والمنهى قبيح عنه كذلك بحيث لو روعى الحكمة والعاقبة

وأما مسئلة الربا فعلته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس وهما لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحد الامرين أو أحد الامور أمرا واحدا فذلك ليس بأمر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب أحد الغسلين اما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي

الجيدة لم يمكن ورود الشريعة بعكس هذه القضية وان كان في نفسه ممكنا وغير واجب على الله أم ليس كذلك فقلنا نعم والاشاعرة لا فعندنا كل مأمور به حسن وكل منهي عنه قبيح وان لم يرد به شرع ولا نطق به وحي لكن وجوب الحسن أو مشروعيته وحرمة القبيح أو منكريته لا يثبت الا بورود الشرع وهذا معنى قولنا ان العقل ليس بحاكم وانما الحاكم هو الله تعالى خلافا للمعتزلة ومن بحذو حذوهم وذلك ان حسن بعض الاشياء وقبحها عقلي خلافا للاشاعرة ومن وافقهم ومتعلق المدح والثواب هو كون الشيء محمودا كاملا ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصا مذموما فقول الاشعري كل مانص به الشارع أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح ان أراد به ان ثبوت الحسن والقبح ليس في نفسه بل انما هو بنص الشارع فلو عكس الامر لكان بالعكس فبطلانه واضح مما بيناه سابقا وان أراد ان استحقاق فاعله الثواب في الآخرة أو العقاب لا يعرف الا بنص الشارع فرحبا بالوفاق فليس خصومهم في ذلك الا الذين يقولون ان العقل حاكم في الاحكام الشرعية وان زعم ان متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير الحسن الذي هو كون الشيء كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة لورود النهي هو غير القبح الذي هو كون الشيء ناقصا مذموما فليس لهم لذلك دليل يزاحم صرير باب أو يصادم طنين ذباب وبراهين مذهبنا باهرة وحججه زاهرة لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يتمكن الخاصم من منعه وقدحه هذا من الله الفضل والاحسان (قوله وعند بعض أصحابنا) بل كلهم كما مر في صدر الكتاب وانما الخلاف بين بعضهم في تعلق الحكم قبل ورود الشرع (قوله لان وجوب تصديق الخ) قيل عليه ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان

حكم واحد شرعي وبالثاني أن لا يشتركا فيه وأما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة من المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحداهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع أم لا (قوله وأما مسئلة الربا) أحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم أحد الامرين

بعد قوله وهو ان القولين ان كانا يشتركان في أمر الى قوله والا فلا وقوله بعد ذلك فعند ذلك يقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق باكثر من محل واحد كان يحتمل بحسب الظاهر ان يكون عبارة عن اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم واحد شرعي وعدم اشتراكهما فيه لكن بجعل المسئلتين من القسم الثاني تبين ان ليس المراد ذلك ضرورة اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم واحد شرعي فلو كان المراد بالثاني عدم اشتراكهما لما صح التمثيل بهما (قوله وأما مسئلة الملاقيح) الملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة واحدها ملقوحة من قولهم لقحت كالمحموم من حم والمجنون من جن (قوله ولا يخفى انها خارجة عن المبحث) فيه بحث لان القسم الثاني ليس الا ان يكون محل الحكم أكثر من واحد وليس بيع الملاقيح والبيع بالشرط الا كذلك فان الاختلاف فيه في الحكم وهو عدم افادة الملك وانه هل يشملهما أو يقتصر على واحد منهما وهذا حكم في أكثر من محل واحد وبالجملة لما كان أبو حنيفة رحمه الله قائلا بعدم افادة الملك في الملاقيح وافادته في البيع بالشرط والشافعي قائلا بعدم افادته فيهما وهذا اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بعينها دخلت المسئلتان في القسم الثالث وكون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع الدخول اذ لم يقيد القسم الثالث بان لا يكون شيء من الصورتين مجمعا عليه واشتراك المسئلتين في ان البيع في كل منهما منهي عنه يكفي في تعلق احداهما بالاخرى وكون البيع في الاول باطلا وفي

فعند ذلك نقول الى قوله من محل واحد ثم قال أما الاول فيحتمل أن يكون مراده بالاول أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني أن لا يشتركا فيه وأن يكون مراده بالاول ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد وبالثاني أن يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد لكنه لما جعل المسئلتين المذكورتين من القسم الثاني تبين ان المراد بالاول ليس اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وبالثاني عدم اشتراكهما فيه لظهور ان القولين في هاتين المسئلتين يشتركان في حكم واحد شرعي فلو كان المراد بالثاني عدم اشتراكهما فيه لما صح التمثيل بهما قال (فلا يخفى انها خارجة عن البحث) أقول الظاهر انه سهو لان هاتين المسئلتين لا شك

وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعى فالقول بان لا شئ من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أى لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا أخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعى من الاخير فثبوته من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما منتف اجماعا فى هذه الصورة الافتراق حكم شرعى وأما الثانى فاما أن يكون الثابت عند البعض الوجود فى صورة مع العدم فى الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض أو ليس شئ منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى مسئلة المس ولقول الشافعى فى مسئلة الخروج وليس فى شئ منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول أبى حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعى فهما لا يشتركان فى أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلاته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام وأما عنده فللمس والذى يخطر ببالى أن لا يقال ان هذه عليه الصلاة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا أنها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعى انه لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان أبا حنيفة رحمه الله يكون مخطئا فى الخروج مصيبا فى المس أو الشافعى رحمه الله يكون مخطئا فى المس مصيبا فى الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا فى أحدهما أن يكون مخطئا فى الآخر واما أن يكون الثابت عند البعض الوجود فى الصورتين وعند البعض العدم فى الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل

واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربا فى غير الجنس وهذا حكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس فى العلية رفع لذلك (قوله فالتطهير واجب بالاجماع) قد عرفت انه يصدق لا شئ من التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة أبى حنيفة رحمه الله وأما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعى فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع (قوله ولو جعل الحكمان) يعنى لو اعتبر تركيب بين الحكمين فى كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابى حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعى رحمه الله فهذان لا يشتركان فى أمر واحد وقع الاتفاق

الثانى فاسد الا يقدح فى ذلك التعلق الكافى (قوله فليست العلية حكما شرعيا الخ) يرد عليه ما سبق فى تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم أن يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالقياس ان الخطاب ورد به فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشرع (قوله وهذا حكم شرعى الخ) اعترض عليه بانه خارج عن القاعدة فان عدم الربا عدم أصلى لا حكم شرعى وأجيب بان المراد بعدم الربا فى غير الجنس جواز البيع متفاضلا وهو حكم شرعى (قوله قد عرفت انه يصدق الخ) فيه بحث عرفته مما مر وهو ان الصادق سلب الاجماع عن

انهما اذا اختلفا فى الوجه الثالث لوجود المقتضى وانتفاء المانع أما الاول فلان أبا حنيفة رضى الله عنه قائل بعدم افادة الملك فى الملاقيح وافادته فى البيع بالشرط والشافعى رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما فوجد اتفاقهما على عدم الافادة فى صورة بعينها وأما الثانى فلان المانع من دخولها فيه أما كون الاولى مجمعا عليه وهو باطل والا لوجب تقييد الوجه الثالث بكون الشئ من الصورتين غير مجمع عليه وانتفاء التعلق بينهما وهو أيضا باطل لان لكل منهما تعلقا بالاخرى لاشتراكهما فى ان البيع فى كل منهما فاسد منهى عنه وأما قوله والبحث هو انه الخ فظاهر الاندفاع لان المبحث اذا كان مقيدا يكون القول بالنظر الى الاختلاف فى مسئلة واحدة لخروج بعض الامثلة المذكورة عن المبحث لان القول الثالث فيه بالنظر الى الاختلاف فى مسئلتين فتدبروا استقم قال (ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا الخ) أقول فيه بحث لما سبق فى تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية الخ ان العلة ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالرأى والخطاب أو رد به فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع وسيأتى تمام تحقيقه فى مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى قال (نعم يمكن أن يقال الخ) أقول تحقيقه ان معنى اتفاقهم على انه لا ربا فى غير الجنس اتفاقهم على حل

وأما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل أو ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احداهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما وجواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة دون الاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك وافادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة (وأما الثاني ففي أهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب أو السفه وكذا المجون) اعلم ان البدعة لا تخلو من أحد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل (وأما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وأمهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم ان الاجماع على نوعين أحدهما اجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الاجماع

عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعني الانتقاض بالخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما أصلا وانما التغاير في العلة (قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا) أي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان أحدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله وليس هو) أي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الامة لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله أصلا والا فالحكم كما ذكر (قوله بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

وجوب المعنيين ولا ينافي صدق الاجماع على وجوب التطهير المطلق وهو حكم واحد شرعي كالاجماع على دوام وجوب احدى صلاتي الظهر أربعا واثنتين أي حضرا أو سفرا مع صدق لا شيء من الصلاتين بمجمع على دوامه (قوله فالجواب ما مر) ليس في هذا الجواب تسليم الاتفاق على أحد الافتراقين كيف وقد أشار الى بطلان تحقق الاتفاق في مثله في شرح قوله فالتطهير واجب بالاجماع وفيما سبق أيضا حيث قال غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة الخ بل هو بيان مراد المصنف وانما لم يتعرض لرده لما مر غير مرة (قوله وأما الاجماع المركب الخ) قيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة فكانه تركب من علتين وعدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب فكانهم عنوا به فصل التفصيل (قوله فيعتد به) أي ولا يثبت الاجماع مع مخالفته (قوله والاصح من كلام شمس الائمة) على ما نقله صاحب الكشف عنه (قوله والا فالحكم كما ذكر) أي لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه ويعتد به فيما سواه (قوله بالتعصب) قال صاحب

لايكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع لايفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تو كيد مثل نقل القرآن وأمهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لاينعقد مابقى مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر فى عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الاجماع الثانى فليس كذلك وان الحكم قطعى بدونه فليس المراد انه لولم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لايمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر (وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول فى أمور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة) لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها وان الخطأ خبث (لان هذه الامور زائدة على الاهلية ومايدل

٣٣٨

على كونه حجة لايوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لايشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فمابقى أحد من أهله لايكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد فى مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو أمة مطلقة) والمراد بالامة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع وأما الثالث ففى شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعى يشترط أن يموتوا على ذلك

(قوله لايكفر بالمخالفة) يعنى فى صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد فى وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين فى اجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وقيل لاينعقد مع احتمال الرجوع (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ماذهب اليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لايكون مانعا ونقل عن أبى حنيفة رحمه الله مايشعر بالمنع وذلك كبيع أمهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لايجوز فلو قضى به قاض لاينفذ عند محمد وروى الكرخى عن أبى حنيفة رحمه الله انه لاينقض فقيل هذا ينبى على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (قوله لكنه لم يبق) أى لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لانسخ بعد انقطاع الوحى وأجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى الائمة المجتهدين

الكشف التعصب تفعل من العصبية وهى الحمية المنسوبة الى العصبة وهى التقوية والنصرة (قوله وقيل على ان فيه شبهة) أى انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعى لان كثيرا من العلماء لم يجعله اجماعا كان عند من جعله اجماعا فيه شبهة فكان بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضلل وفى فصول الاستروشنى ان فى القضاء بجواز بيع أمهات الاولاد روايات وأظهرها انه لا ينعقد وفى قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان أبطل بطل وهذا أوجه الاقاويل كذا فى الكشف (قوله وأجيب بجوزه) حاصله ان النسخ مختص بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ

الفصل وظاهر انه حكم شرعى فلا يرد مايتوهم ان عدم الرد بالبيع ليس بحكم شرعى بل عدم أصلى قال (وقيل على ان فيه شبهة) أقول أى انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعى لتقدم الخلاف فى المسئلة وقد قال بعضهم ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق وهذا القول أورث شبهة فيه قال (واعترض عليه بانه لانسخ بعد انقطاع الوحى) أقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والاجماع لايكون الا بعده وتقرير الجواب ان اختصاص النسخ بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ الحكم الثابت بالكتاب والسنة وأما الحكم الثابت بالاجتهاد فيجوز نسخه بعده بناء على جواز أن يوفق الله تعالى

الاجماع الاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع للاتفاق لايعتبر عندنا ❁ (مسئلة شرط البعض كونه فى مسئلة غير مجتهد فيها أى من الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان فى تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم تضليل الذى ذكر)

صدقه ثابت قطعا ثم لانزاع فى كونه عقليا كالتصور بوجود الصانع وامامعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو يحكم

اعلم ان الضلال اما أن يكون بالنظر الى الدليل أى لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل أى يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذى هو حق عند الله فان أراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم دليلا مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل أقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان أراد المعنى الثانى فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان أحدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا فى ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا فى زمان حدوث الاجماع وان أرادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف فى مسئلة فلا شك ان أحدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال (وأما الرابع فى حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والالم

للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مستند الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو أن يثبت الحكم) أى الحكم الشرعى اذ الحكم الدنيوى لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة فى مصالح الدنيا لقوله عليه السلام فى قصة التلقيح أنتم أعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه فى الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن فى الدنيوى يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره وسيأتى فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تعالى أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التى هى كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام فى الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا يخرج عنهما الا ترك الاتباع وترك اتباع غير سبيلهم فيدخل فى اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفى الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة فى الطريق الذى يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذى اتفق عليه الامة من قول أو

الحكم الثابت بالكتاب والسنة (قوله فى قصة التلقيح) التلقيح تعليق ذكر النخل على أنثاه لكثر ثمره كما يجعل فى التين أيضا وكان الناس يلقحون النخل لذلك فنهاهم الرسول عليه الصلاة والسلام فتركوه ففات ثمرة النخل فقال عليه السلام بعد ان أنهى الامر الى جنابه الشريف أنتم أعلم بامور دنياكم (قوله قلنا بل هو عام) اعترض عليه بان الاضافة الى الجنس لم تعهد من ألفاظ العموم وورود الاستثناء فى كلام من يعتد به ممنوع وأيضا كفاية الاطلاق عند نزاع الخصم والجواب انهم صرحوا بان المضاف

مجتهدى عصر ان يجمعوا على أحد قولين ذهب اليه بعض الصحابة بعد ما انعقد اجماع من قبلهم على خلافه غايته انه يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعقد عليه الاجماع السابق لمصلحة فيه الى أن يوفق أهل الاجماع اللاحق ثم يكون الحكم عنده ما أجمعوا عليه كما هو الشأن فى الناسخ والمنسوخ قال (قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس الخ) أقول فيه بحث اذ لم يعهد هذا من صيغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء غايته صح اذا ورد الاستثناء فى استعمال من يعتد به (قوله ولو سلم) فيه أيضا بحث لان قوله فان قيل ان كان نقضا كان الجواب بالمنع والتسليم خارجا عن قانون المناظرة وان كان معارضة يرد المنع على قوله يكفى الاطلاق كيف لا ونزاع الخصم فى كفاية الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة نهى صورة لكنه نهى معنى أى لا تشاقوا الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيعم الغير لانه نكرة معنى فى سياق النفى فتدبر قال (فان قيل السبيل حقيقة الخ) أقول يعنى ان المراد بالسبيل ليس الطريق الحسى حقيقة اتفاقا

الله القديم بوجوب اطاعة الرسول غايته ما فى الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى وفيه نظر أما أولا فلان وجوب التصديق وحرمة الكذب اذا لم يكن الحسن والقبح عقليا كيف يجزم العقل به بل لا طريق له اليه

يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة) أول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أى نجعله والبا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولاشك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن فى ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلى الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن أن يكون عين ما أتى به النبى عليه الصلاة والسلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون المعطوف أى الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

أصلا اذ يمكن على رأيهم ورود الشرع بخلاف ما يدركه العقل ومع جواز ذلك لا يحصل الجزم قطعا وأما ثانيا فلانسلم فى اثبات المعجزة يتوقف على اعتبار كونها بمنزلة نص من ذلك وأما ثالثا فلانه لا يتصور ثبوت الشرع عندنا بحكم الله القديم لان المراد من ثبوته حصول العلم عند المكلف بانه عند الله كذا لا ثبوته فى نفسه وانما هو بحكم الله القديم لا ثبوته عند غيرنا وقال السيد الشريف قدس سره ابتداء وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز أن يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور أو على دليله أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان ثبوته بدليله المنصوص انما هو بطريق الاستدلال وعلى تقدير التسليم لا نص من الشارع على دليله سوى اظهار المعجزة لصدق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعيا ولا خفاء ان اثبات

فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذى اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل فى مشاقة الرسول أى مخالفة حكمه اذ القياس أيضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذى أسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة فى المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين فى عصر فان قيل يجوز أن يراد سبيل المؤمنين فى متابعة الرسول عليه السلام أو مناصرته أو الاقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان بالله وقد نزلت الآية فى طعمة بن أبيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين أجيب بان العبرة بالعمومات والاطلاقات دون خصوصيات

الى المعرفة كذى اللام فى معانيه ذكره الشريف فى بحث تعريف المسند من حواشى المطول وكذا ذكر القاضى فى قوله تعالى وفرعها فى السماء انه يجوز أن يراد وفروعها على الاكتفاء بلفظ الجنس لا كتسابه الاستغراق من الاضافة والمراد من كفاية الاطلاق كفايته فى مقام رتب فيه الحكم على شئ مأخوذ بعنوان يصلح عنوانه للعلية كما اذا قيل ومن يتبع مخالفة سبيلهم وقد يجاب عن أصل السؤال بان الآية الكريمة نهى بمعنى أى لا تشاقوا الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فيعم الغير لكونه نكرة معنى فى سياق النفى (قوله قلنا اتباع غير الدليل الخ) قيل عليه يلزم مما ذكر فى غير هذا الجواب كون بعض المجتهدين مشاقا للرسول عليه الصلاة والسلام حيث يجوز أن يكون مخطئا فالجواب الصحيح ان التخصيص بما ذكره تخصيص من غير مخصص بل المراد به الطريقة التى عليها المؤمنون وهو شامل لما أجمعوا عليه والجواب بعد تسليم ان الخطأ فى الدليل بعد بذل فى الوسع وتحصيل الظن بحجته مشاقة للرسول عليه الصلاة والسلام اذ المنهى مشاقته عليه الصلاة والسلام بعد تبين الهدى كما دل عليه صريح الآية الكريمة وهو منتف فيما ذكر (قوله قلنا خص ذلك) قيل عليه التخصيص خلاف الاصل بل الجواب عن أصل السؤال التزام الاتباع فى المباحات بان ما أجمعوا على اباحته فمباح وبان ما فعلوا على الاباحة يجوز فعله على الاباحة وأنت خبير بان اتباع المباح الذى اعترض عليه بلزومه على تقدير عموم الغير معنى ثالث وهو جعل المباح الذى فعلوه لا لاعتقاد اباحته ولا يجوز فعله على الاباحة والفرق ظاهر والجواب مدفوع والضرورة الى التخصيص قائمة (قوله وان اتباع الخ) الكسر معطوف على

بل المعنوى فيحتمل أن يراد به الاجماع وان يراد به ايقاع الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل فى رأيه كما يتبعه المؤمنون فى رأيهم وليس حمله على الاول أولى من حمله على الثانى ليثبت الاجماع وتقرير الجواب ان الحمل على الاول أولى لاقتضاء الحمل على الثانى التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو القياس الذى هو أضعف الادلة داخل فى مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم قال (فان قيل لو عم الخ)

ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام اذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق أولى أن يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق أن يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك أجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن أن يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم (وقوله تعالى كنتم خير أمة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا) لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون

الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف بانه يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة أنه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول عليه السلام به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه السلام) هذا تمام الاحاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وامتثال أوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الاحاجة الى ما التزمه من أن جزء الشئ ليس غيره مع أنه أمر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية

قوله خص وداخل تحت مقول القول لا بالفتح عطفا على القطع أو انه لا يلزم وهذا الجواب عن قوله واسناد الحكم الى الدليل وحاصله ان اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه ليس داخلا في اتباع سبيل المؤمنين ليكون تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير وأما اذا أسند الحكم الى ما أسندوا اليه لا يكون كذلك لانه حينئذ مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير (قوله وقد يقال) أي في رد الجواب المذكور وحاصله ان فيه دورا لانه اثبات لحجية الاجماع بما لا يثبت حجيته الا به وفي لفظ قد اشارة الى ضعفه لان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول الى خلاف الظاهر بلا دليل غير معقول على ان بين قوله ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن وبين قوله التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع تنافيا ظاهرا اللهم الا أن يقال الدلائل المانعة عن اتباع الظن ليس من قبيل الظواهر بل النصوص أو فوقها (قوله قرينة ظاهرة) يعني ان ما ذكر قرينة ظاهرة على ان المراد بالغير سوى ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك التقدير فلا يرد

أقول منشؤه قوله في الجواب عن السؤال الاول بل هو عام يعني لو عم غير سبيل المؤمنين لزم اتباع المباحات لانها أيضا من سبيل المؤمنين فتركها اتباع لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحة ولزم أيضا الاتباع في اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه الاجماع من الكتاب والسنة والقياس لانه أيضا سبيلهم فلو تركوه واستدلوا بالاجماع لاتبعوا غير سبيل المؤمنين فحينئذ لا يثبت حجية الاجماع وتقرير الجواب عن الاول

عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا فاذا انهوا عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة (وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى قال أوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة) فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب أن يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح لتنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم ونفي الزيغ عن سواء السبيل (وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وقوله عليه الصلاة والسلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن) هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

غير سبيل المؤمنين (قوله وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وأيضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب أن يكون قول الامة حقا وصدقا لاختيارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط) تقرير هذا الكلام أن الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى احداها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة الاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي

ما قيل ان الدخول في الوعيد مما لا نزاع فيه اذ قد يصدق عليه انه لم ينشأ عن مجموع الامرين (قوله واللفظ مطلق) يعني قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس (قوله والنفس) الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلاثة من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صارت حقيقة عرفية (قوله والثانية مبدأ جذب المنافع) قد يتوهم المخالفة بين ما ذكر ههنا وبين ما سنذكر في باب العوارض في اثناء بيان حكم الاغماء من ان القوة الشهوية مبدأ الحركة الى جلب المنافع والغضبية مبدأ الحركة الى دفع المضار ولك أن تقول مبدأ الحركة الى جلب المنافع مبدأ له بالواسطة ومبدأ الاقدام على الاهوال مبدأ الحركة الى دفع المضار فلا تنافي في شئ من التفسيرين كما ظن (قوله محتوش) أي محيط يقال احتوش القوم بفلان أي جعلوه في وسطهم فكان المعنى على القلب لان المحتوش هو الطرفان (قال المصنف وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة) وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي جميع وجوه

ان غير سبيل المؤمنين عام خص منه ترك المباح للقطع بانه لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا وعن الثاني أن يقال اسناد الحكم ابتداء الى ما أسندوا اليه الاجماع ليس داخلا في اتباع سبيل المؤمنين ليكون تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان الاتباع اتيان بمثل قول الغير لكونه فعل الغير وما نحن فيه ليس كذلك

استعمال

المعجزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المعجزة بمنزلة النص وأيضا نحن نجد من أنفسنا ان من ادعى النبوة وأظهر المعجزة على صدق دعواه ثم كذب في بعض أقواله قصدا بلا تعريض مدعيا انه حكم الله تعالى بانه ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك ان المنازع في مثله مكابر وبهذا التقرير يكون الجواب المذكور على طرف انتهى وهو كلام حسن واف في رد ما قيل ولي كلام آخر أثبته في ناظورة

وأما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية

الحق وفي حواشي شرح العضد به ومن سره أن يقف عليه فليرجع اليه

استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة وأما الشجاعة فهو انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور أي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن أي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم من استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود أي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجهة اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في أفعالها لئلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية أراد بها ما هو أعم من البهيمية والسبعية وأما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر (قوله وأما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية) اما قوله تعالى كنتم خير أمة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا أذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين الاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم أن يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة له قطعا على قطعية اجماع المجتهدين في عصر وأما قوله تعالى وكذلك جعلناكم

الضلال والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قال الفاضل الآتي قلت فيه نظر اذ لا نسلم ان الخطأ المظنون ضلالة (قوله فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة) قيل عليه ان كان الخطاب للصحابة الحاضرين لزم حجية اجماعهم مع مخالفة الفاسقين والذين لم يطلعوا لعدم الاسلام في وقت الخطاب ثم أسلموا وصاروا من أهل العلم واللازم باطل اذ لا تقدح مخالفتهم في الاجماع بناء على ان حجية الاجماع انما هو بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وان كان للصحابة جميعهم معاصرين حاضرهم وغائبهم فليس تعميم الخطاب للصحابة بأولى من تعميم الخطاب لجميع الامة والحال ان قوله تعالى كنتم خير أمة دون أن يقول خير صحابة ظاهر في ان الخطاب لجميع الامة وأما قوله تعالى لن يضروكم الا أذى لا يقتضي أن يكون الخطاب للصحابة فالكافرون لن يضروا الامة جميعهم الا أذى ويظهر بهذا ان مراد المصنف ان الآيات انما تدل على حجية اتفاق جميع الامة اذ الخطاب لهم لا انها انما

(قوله وكذلك امتثال أوامر النبي الخ) قيل عليه الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعدما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة العقلية في المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات ورد بانه لا دليل أصلا على لزوم امتثال أوامر النبي عليه الصلاة والسلام لزوما عقليا ولا على لزوم الصدق على خبره عقليا خصوصا على رأي الاشاعرة بانه لا لزوم عقلا بين الدليل العقلي ومدلوله ثم الكلام بعد ذلك في الوجوب شرعا هب انه لزم امتثال أوامره لزوما عقليا فبم يثبت وجوب تصديق قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول شرعا وبيس الكلام الا فيه والحق في هذه المسئلة ما قررناه في تبيينا (قوله فان الاصح واجب الخ) قيل عليه لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ورد بان الثواب والعقاب

وماذكر من أخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب أن تكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ماسنح لخاطري فأقول القضايا المتفق عليها نوعان أحدهما مااتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينيا بضاهي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل بها ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة أو كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب أن لا اعتماد على العقل أصلا وأيضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه مايقع في المعقول وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا والاتفاق لا يعتبر ولو لا ذلك لزم القدح في جميع المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل يوجب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور

أمة وسطا الآية فلان العدالة لاتنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لامعنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين في عصر (قوله وماذكر من الاخبار) قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولايخفى ان مثل هذا يرد على كل مايدعى تواتر معناه (قوله فانا اذكر) فقد ذكر المصنف رحمه الله مماسنح له على قطعية الاجماع ستة أوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب أن لايكون شئ من أحكامه مهملا ولاشك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لايصل اليه كل أحد وحينئذ اما أن لايمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لافائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما أن يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولادلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لاترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بينة بالحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام وللقائل أن يقول وجوب الاتباع لايستلزم القطع وأيضا ماذكر لايدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين أحدهما مااتفق عليه

تدل على حجية اجماع جميع الصحابة كما يفهم من كلام الشارح فتامل (قوله فلان العدالة لاتنافي الخطأ في الاجتهاد) واعترض عليه بان عدالة الامة لاتنافي خطأهم في الاجتهاد وان لم تمنع الخطأ في الاجتهاد عدالة الواحد أو البعض لانه يقتضي اجماعهم على الضلالة وهو ينافي العدالة في الامة لامحالة ونبه على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لاتجتمع أمتي على الضلالة (قوله بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد) قيل لانسلم عدم عدالة كل واحد احاد الكلام في المجتهدين وقد شرط في الاجتهاد العدالة على انه اذا ثبت ان الجميع من حيث هو جميع معدل بتعديل الشارع بالنصوص المذكورة فيما أجمعوا عليه كل واحد منهم أيضا عدل لاغير متهم بالكذب فيما أجمعوا عليه (قوله وللقائل أن يقول وجوب الاتباع الخ) أجيب عن الاول بان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل ادعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر بحيث لايتصور اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وعن الثاني بان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم لما كان حجة بينة على الحكم قطعا كان حجة قطعا على حجية اجماع مجتهدي كل عصر وعن الثالث ان المصير الى التخصيص بلا دليل خلاف الاصل فلا يصار اليه ويرد على الاول ان كون اتفاقهم مستلزما القطع ليس ببديهي بل استدل عليه بوجوب الاتباع فورد الاعتراض وعلى الثاني منع الملازمة المذكورة فان الدليل الذي ذكره المصنف لايفيدها كما لايخفى وعلى الثالث انه لايفيد القطعية (قوله والمصنف جعل القضايا الخ) أجيب عنه بان البحث مااتفق عليه المسلمون فيما

على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز أن واحدا من أهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقده الناس انه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على أن الانبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعينهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقد وامانحن بصدده وأيضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على أمر فهذا من خواص أمة محمد عليه الصلاة والسلام فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولا شك أن الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت أحكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من أن يكون للمجتهدين ولاية استنباط أحكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وأيضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وأمر واأقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضا قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فاولو الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا

جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه السلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات (قوله وأيضا قوله تعالى فلولا نفر الآية) لقائل أن يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وأيضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر (قوله وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية) لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضا

لا نص فيه وهو اما أن يكون مما اتفق عليه جميع الناس أو اتفق عليه مجتهدو امة محمد عليه الصلاة والسلام وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا ويقينا وأما اتفاق غيرهم من أمة محمد عليه الصلاة والسلام فلما لم يكن معتبرا كان كالعدم (قوله لا دخل له في المقصود الخ) قيل هذا في حيز المنع اذ الغرض منه بيان ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في كل عصر واتفق معهم جميع الناس انه من قبيل المتواترات والضروريات والمجربات (قوله والكلام في كونه حجة على المجتهدين) أجيب عنه بان هذا ثابت بما أشار اليه المصنف بقوله فلا تجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا يعني قوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا الآية وقوله عز من قائل وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الآية (قوله وأيضا وجوب العمل الخ) أجيب عنه بان التفرق والاختلاف مطلقا سواء كان من حيث العمل أو من حيث العلم مراد من الآية الكريمة والاحتمال الناشئ عن غير دليل لا يقدح فالواجب عدم خلافهم من حيث العمل أو من حيث العلم (قوله على انه لو صح) قيل هذا غير موجه اذ لا يلزم من كون الاجماع الواقع من آراء جماعة من المجتهدين حجة قطعية كون الرأي الواحد كذلك لما في الاجماع من خصائص مبنية على اختلاف الاذهان وتباين مراتب عقولهم ما لا يخفى وأنت خبير بان هذا غير وارد اذ قيس حجية الثاني على حجية الاول وليس مراد الشارح ذلك بل انه انما يلزم حجيته مما ذكره في اثبات حجية الاول وهو ظاهر (قوله لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال الخ) أجيب عنه بان الهداية عامة مطلقة ووقوع اغلاط الجماعات العلماء لا يكون مخصصا لها لانه لم يحصل لهم الا بعضها ومطلق الهداية منصرف الى الكمال وأما جميع المجتهدين فعلى الهداية حاصلة لهم مانعة عن وقوع الضلال فيما أجمعوا

بعد ما مر وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على أنه لا يلقى فى قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق
لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها فألهمها فجورها
وتقواها قد أفلح من زكاها يدل على أن النفس المزكاة يلهمها الله الخير لا الشر لاسيما عند الاجماع والنفس المزكاة هى المشرفة بالعلم والعمل (وأيضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على أن الحكم لا يكون قطعيا الا وأن يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على أنه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقى الدليل الذى هو الوحى فصار كان كل واحد قال انه اوصل الى من الكتاب أو السنة ما يدل على أنه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل
على أنه حجة وحيا متواترا على أن الاجماع الذى ندعى أنه حجة أخص الاجماعات فان قوما قالوا
اجماع أهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفى بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم
العترة وأهل المدينة وادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة فى هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه

لا

هذا لا ينفى وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس أو من الشيطان وانما ينفى وقوع الاضلال من الله تعالى وأيضا لو أجرى على ظاهره لزم أن لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين فى عصر (قوله وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية) الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى أن يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام فى عصر والعجب من المصنف كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له فى آخر عهده ولا يوجد فى النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع أيضا قطعا (قوله وأيضا العلماء) استدلال جيد الا أن حاصله راجع الى ما سبق من أن الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة أن يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم أن الحجة انما هو اجماع أهل المدينة أو اجماع العترة أجاب بان ما ندعى كونه حجة أخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين فى عصر فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة أو العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد فى بعض العصر مجتهد من العترة أو لا يطلع عليه كما فى القرن الثالث وما بعده فلا يكون أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا

عليه (قوله لا ينفى الخ) أجيب بان الدال على نفى الضلال عن الله تعالى ناف عنه وقوع الضلال من غيره تعالى لقوله تعالى من يهدى الله فما له من مضل (قوله وأيضا لو أجرى الخ) أجيب بمنع الملازمة وسنده ما مر وقد يجاب عن الاشكالات بان فى الآية الكريمة اشارة الى ان الله تعالى لا يلقى خلاف الحق فى قلوب العلماء المجتهدين وذلك لانه لما كان من فضل الله تعالى وكرمه أن لا يوقع قوما فى الضلال بعد الدلالة الموصلة الى الحق فبالحرى أن لا يوقع فى قلوب العلماء الراشدين على حكم فى الدين بعد بذلهم وسعهم فى تحصيل الحق خلافه (قوله ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة) قيل المراد بالخير والشر الفجور والتقوى ولا شك فى اختصاص الهام ذلك بالنفس المزكاة فان المواساة الى العطاء بالجهل والفسق يخرج عن مجلية الهام الحق لها فجورها وتقواها واذا اختص بها نفوس المجتهدين كذلك أى مزكاة بالعلم والعمل على ما شرط فى الاجتهاد فيكونون مختصين به وأنت خبير بان المراد بالالهام ههنا الاعلام وعدم اختصاصه بالنفس المزكاة ظاهر وان لم يعم كل نفس (قوله والمصنف قد منع ذلك) قيل هذا انما نشأ من عدم الفرق بين النصوص المحققة والمقدرة ولا غبار على كلام المصنف (قوله وفيه نظر لانه قد يوجد) أجيب عنه بان مراد المصنف ان اجماعنا أخص الاجماعات بحسب المفهوم حيث اعتبر فيه اتفاق الجميع فى عصر بخلاف اجماعاتهم فانه اعتبر فيها بعض مخصوص سواء انضم اليه غيره أم لا وليس مراده الخصوص بحسب الصدق والتحقق وأنت خبير بانه اذا لم يوجد الخصوص بحسب التحقق لم يلزم من

السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض

من هذا أن الادلة الدالة على أنه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يروفيه خلاف الصحابة (ثم اجماعهم فيما روى فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذى ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه أيضا وأما الخامس ففي السند والناقل يجوز أن يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة

لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من أهل الاهواء والبدع (قوله ثم الاجماع على مراتب) فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل) ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا أجمع القرن الثاني على حكم روى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا أنفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز أن ينتهى مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى أهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحى يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحى والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (قوله وأما الخامس ففي السند) والناقل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على أنه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل أو امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وأيضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على أكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى أنه يجوز أن يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة أبي بكر قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أفلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى الى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر

الواحد ثم أن تكون الاجماعات المحققة حجة قطعية على ما هو مطلوبنا فليتأمل (قوله بل الجواب ان المراد علماء السنة) فانهم وحدهم قد بلغوا حدا امتنع تواطؤهم على الكذب فيكفى في اثبات المطلوب (قوله والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند) ذهب جماعة الى ان الاجماع ينعقد لا عن دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشد بان يخلق الله تعالى علما ضروريا بذلك ولهم أدلة على ذلك من جملتها ان خلق العلم الضرورى من الجائزات بالاتفاق فيجوز أن يصدر الاجماع عنه كما يصدر عن دليل ورد بان حال الامة لا يكون أعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحى ظاهر أو وحى باطن كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فالامة أولى ان لا تقول الا عن دليل ومنها انه قد وقع الاجماع لا عن دليل كاجماعهم على جواز بيع التعاطى وأجرة الحمام والقصار وأجيب بالمنع غايته ان دليل الاجماع لم ينقل الينا استغناء بالاجماع (قوله وداود الظاهرى) هو داود بن على بن خلف الاصفهانى ثم البغدادى قال الشيخ أبو اسحق في طبقاته أصله من أصفهان ومولده بالكوفة ونشأ ببغداد ولد سنة ثنتين ومائتين وتوفى ببغداد سنة سبعين ومائتين في ذى القعدة وقيل في شهر رمضان ودفن بالشونيزية قيل كان يحضر مجلسه أربعمائة طيلسان وكان من المتعصبين للشافعى صنف كتابين في فضائله والثناء عليه وانتهت اليه رياسة العلم ببغداد (قوله ومحمد بن جرير الطبرى) هو الامام البارع في أنواع العلوم أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى له كتاب التاريخ المشهور

لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في هذا المعنى على ما اعترف به في شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على مذهبهم فرع الحسن العقلى على أن بطلان قول أو رأى في نفسه لا يدل على عدم قبول صاحبه وعدم اعتقاده اذ يكون ذلك لغفلة أو عند درجته والقول بان معنى الوجوب عندهم بمعنى لزومه عقلا فليس هذا مذهبا للمعتزلة وان مال كلام بعض المتأخرين منهم اليه وبان معناه ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الاطلاق أنه لا يستحق عندنا الذم بتركه

وأما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة

بعض الافعال عندهم فليس بشئ فان ذلك ماذكره المصنف من التناقض في قول

فعل أصلا وبعض بترك الاشعري (قوله اذا كان جميع اجزائه حسنا) قيل عليه اذا كان الشئ حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء مجرد اصطلاح ورد بانه لم يرد بذلك أن يكون حسنا في نفسه بل ما كان حسنا باعتبار معنى فيه على مايرشد اليه تفسيره بقوله بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فانه اذا كان قبيحا لعينه لم يمكن اتصافه بالحسن باعتبار جزء آخر فيه لاستحالة صدق الضدين وبالجملة أنه يكون في هذا القسم جزء منه حسنا لمعنى في نفسه وتكون الاجزاء الاخرى حسنة لهذا المعنى في ذلك الجزء وتكون في نفسها غير متصفة بالحسن والقبح (قوله وكذا القبيح الخ) قيل عليه مقتضى تقسيمه ان القبيح قد يكون قبحه بجميع أجزائه ولا وجود لذلك وهو ممنوع (قوله سقوط التكليف) وعلى ذلك حمل عبارة فخر الاسلام سقوط هذا الوصف وان كان ظاهرها الاشارة الى الوصف لان الساقط حال الاكراه هو كون الاقرار مأمورا به قطعا لا حسنه فانه باق على حاله حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا وقد يمنع ذلك (قوله كالتصديق) والمعتبر منه في الايمان على ماذكره

واحد فتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي أن لا يجوز الاجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو أحد الادلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكما ولا يوجب أمرا مقصودا في شئ من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان أريد أنه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر واحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام وأما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل أولى اذ لا شبهة لاحد في أن الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة

وكتاب التفسير لم يصنف أحد مثله وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة قال الخطيب سمعت علي بن عبد الله السمار يحكي ان محمد بن جرير مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم أربعين ورقة توفي وقت المغرب ليلة الاثنين ليومين من شوال سنة عشرين وثلثمائة وكان مولده في آخر سنة اربع أو أول سنة خمس وعشرين ومائتين اجتمع عليه من لا يحصيهم عدد الا الله وصلى على قبره عدة شهور ليلا ونهارا وزاره خلق كثير من أهل الدرس والادب وزاره ابن الاعرابي وابن دريد وغيرهما والطبري نسبة الى طبرستان بخلاف الطبراني فان نسبته الى طبرية (قوله ولم يثبت صحة القياس الخ) يعني لا يقاس الاجماع المنقول عن الرسول عليه السلام بخبر الواحد لانه قياس في اثبات أصول الشريعة وذا لا يجوز انما الجائز القياس في اثبات الفروع (قوله وأجيب بان خبر الواحد الخ) فيه بحث اذ لا تفاوت بين الاجماع وخبر الواحد في ظنيتهما نظرا الى الناقل وقطعيتهما نظرا الى الاصل عند القائل بحجية الاجماع قطعا فوجوب العمل باحدهما يستلزم وجوب العمل بالآخر وان لم يستلزم أولوية العمل به (قوله اذ لا شبهة لاحد الخ)

لانه مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير فتوجيه امثال المذكور في الشرح وبهذا التقرير علم ان قوله ولان الاتباع بكسر الهمزة معطوف على نص ذلك وداخل تحت مقول القول لا بالفتح عطفا على القطع أو انه لا يلزم فتدبر قوله وذلك مرتبط بقوله نص ذلك واشارة الى تخصيص المباح

﴿الركن الرابع﴾ * في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة) أى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع

المصنف أمر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ايمانيا انتهى وهو غير التصديق الميزانى الذى هو حصول صورة اتاليف ووقوع نسبة الصدق الى المخبر في القلب من غير اختيار وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما بينه بان التصديق الميزانى هو قبول لوقوع النسبة أولا وقوعها والتصديق الايمانى هو قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام متابعته على نفسه في جميع ما أخبر به وبينهما بون بعيد فجعلهما واحدا وهم شديد والقصر على المغايرة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه تقصير فلا تكن من القاصرين وذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروى الى انه لابد في الايمان من التسليم الذى هو فعل اختيارى لانه رأس العبادات وأساس المشروعات وقد تعلق به التكليف أولا وبالذات وقد قال الله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقال وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ومنع حصول التصديق الميزانى للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفرهم باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجنانه ولكن يأبى عن الايمان انفة وحمية كما يقال في أبي طالب انه كان يصدق بحقية نبوة محمد عليه السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يأنف عن اتباع اليتيم الذى رباه وتعيير قريش به وبترك ملة وجد عليها آباءه وقال

والله لن يصلوا اليك بجمعهم * حتى أوسد في التراب دفينا

قطعا (قوله الركن الرابع في القياس) هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك أنه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب

لا يقال بعض اخبار الآحاد ودلالته على مدلوله ظنى وان كان مسموعا من فيه عليه السلام لانا نقول الكلام في جنسه قطعا لا في الدلالة على مدلوله ألا يرى ان الحديث المتواتر قد تكون دلالته ظنية ولا يقدح في كونه حجة قطعا ﴿الركن الرابع في القياس﴾ (قوله وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى) تمثيله بالمثالين يشعر بالاشتراك وعليه ابن الحاجب ومن تبعه والاكثرون على ان معناه لغة التقدير ويكون تقدير شئ بآخر ليعلم المساواة تجوزا بها وهذا أظهر لان القياس صفة القياس والمساواة صفة المقيس أو المقيس عليه وبهذا التقرير ظهر أن لا يساوى في التفسير على صيغة المعلوم ثم قوله قست ولا يقاس يشعر بان القياس من قاس ويجوز أن يكون من قايس لكن ينبغي أن تجعل المفاعلة بمعنى الفعل كالمسافرة الا انه يتوقف على كونه قياسا أو مسموعا فيما نحن فيه (قوله لتضمين معنى الابتناء) وفيه تنبيه على ان القياس شرع لبيان الاحكام لا لابتدائها وذلك معنى قولهم القياس مظهر لا مثبت قال في الاساس وقد يوصل بالى ولعل وجهه ان المبتنى على الشئ منته اليه فيتضمن معنى الانتهاء (قوله وفي الشرع مساواة فرع لاصل في علة حكمه) هذا التعريف وان كان أولى مما ذكره المصنف وهو انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نظرا الى ان القياس مدرك رابع للاحكام الشرعية فالمناسب ان يوجد قبل فعل المجتهد ولا كذلك التعدية الا ان المتبادر الى الفهم من المساواة ما في نفس الامر اما لان الفهم المطلق ينصرف الى ما في نفس الامر لانه الكامل واما لان مؤدى الالفاظ في الحقيقة ذلك فيختص بالصحيح منه فعلى المصوبة ان يزيد قوله في نظر المجتهد وأيضا يرد عليه انه ينتقض ببعض صور دلالة النص وهو صورة المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية وتخصيص العلة بالمدرك بالرأى لا باللغة عناية في التعريف وأيضا ليس المساواة صفة للقايس الا ان يقال التقدير حكم بمساواة فرع للاصل والاصل عدمه (قوله وذلك انه من أدلة الاحكام) تحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم

قال (هو في اللغة التقدير والمساواة الخ) أقول المتبادر من ظاهر العبارة أن تكون المساواة أيضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك لانه متعد والمساواة لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى للقياس بذلك الاعتبار ولهذا قال صاحب الكشف ثم التقدير لما استدعى أمرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بالمساواة أيضا ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان أى يساويه واليه أشار الشيخ فخر الاسلام بقوله وذلك أى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره قال (وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابناء) أقول قال صاحب الكشف يدل على ان القياس الشرعى للبناء لا للاثبات ابتداء قال (وفي الشرع مساواة فرع لاصل الخ) أقول ان قيل قد بين وجه جعل المساواة معنى لغويا للقياس فما وجه

بقوله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك أصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها فى الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصى لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم فى الفرع وهو المطلوب وقد وقع فى عبارة القوم أنه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لامعنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولوسلم فيلزم عدم بقاء الحكم فى الاصل لانتقاله عنه ولوسلم فالثابت فى الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال

وتنبيه على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه فلادور وانما يلزم لو أريد بالفرع والاصل المقيس والمقيس عليه من حيث وصفا هما الاذاتهما (قوله لثبوته فى محل آخر) فان قلت هذا يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس كذلك قلت الكلام لايدل الاعلى ان ثبوت حكم الاصل باعث على اثبات الحكم للفرع وداع اليه والامر كذلك اذ لو لم يكن فى الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة (قوله وبذلك يحصل الظن الخ) اشارة الى ان العلم بعلة الحكم

أخذه فى المعنى الشرعى له قلنا معرفة وجهه موقوفة على معرفة مقدمة وهى ان عبارات القوم قد اختلفت فى التعبير عن معنى القياس فعبر الكثيرون عنه بفعل المجتهد كالتقدير والتبيين والتعليل والابانة ونحو ذلك ولا يخفى بعده لان القياس مدرك فى أحكام الشرع ومفصل من مفاصله كما ذكره الامام فخر الاسلام كالكتاب والسنة والاجماع فلا بد أن يوجد قبل فعل المجتهد واستدلاله كما يشعر به كلام فخر الاسلام ولهذا ذهب صاحب الميزان الى انه الوصف الصالح المؤثر وذهب ابن الحاجب الى انه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع نعم قد يستعمل فى المعنى المصدرى كما يشهد به التتبع لكنه غير مراد فى هذا المقام لما عرفت ذلك فاعلم ان الشارح النحرير أراد أن يعبر عن القياس بما يناسب المعنى اللغوى لان الاصل ان يعتبر المعنى اللغوى فى المعنى الشرعى ويناسب أيضا كونه دليلا من الادلة الشرعية فلا جرم أخذه فى معناه الشرعى ثم قال وذلك أى بيان ان القياس فى الشرع هو المساواة انه أى القياس من أدلة الاحكام فيثبت ضرورة قبل اجتهاد المجتهد فلا بد من حكم مطلوب به أى بالقياس وله أى لذلك الحكم محل ضرورة قيامه به والمقصود أى مقصود المجتهد اثبات أى اظهار ثبوت ذلك الحكم أى مثل ذلك الحكم فى ذلك المحل لثبوته أى ثبوت ذلك الحكم فى محل آخر يقاس هذا أى ذلك الحكم به أى بالمحل الآخر فكان هذا أى ذلك المحل فرعا وذلك أى المحل الآخر أصلا ولا يمكن ذلك كل شيئين مطلقا بل اذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم ويسمى ذلك الامر علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها أى مثل تلك العلة فى الفرع وبذلك أى بثبوت مثل تلك العلة فى الفرع يحصل ظن مثل الحكم وهو المطلوب المذكور بقوله والمقصود اثبات ذلك الحكم بثبوته فى محل آخر وبهذا تبين ان القياس فى الشرع هو المساواة المذكورة كما دل عليه قوله وذلك لانه من أدلة الاحكام الخ فان قيل فى قوله لثبوته فى محل آخر يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس كذلك قلنا اللازم لايدل الاعلى كون ثبوت حكم الاصل باعثا على اثبات الحكم للفرع وداعيا اليه اذ لو لم يكن فى الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع له بتعميم العلة فتدبر هذا وأنت خبير بان هذا التعريف منقوض ببعض صور دلالة النص وهو المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية قال (لا انتقاله عنه) أقول لا يلزم من انتقاله عنه ثبوته فى محل آخر لئلا يصح قوله بعده ولوسلم فالثابت

ودعوتني وزعمت انك ناصح
ولقد صدقت وكنت ثم أمينا
وعرضت دينا لامحالة انه
من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أوحذار مسبة
لوجدتني سمحا بذاك مبينا

وكما روى عن الحرث بن عثمان بن نوفل بن عبد مناف انه أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال نحن نعلم انك على الحق ولكنا نخاف ان اتبعناك وخالفنا العرب وانما نحن أكلة رأس ان يتخطفونا من أرضنا فنزل قوله تعالى أولم نمكن لهم حرما الآية وعن مقاتل ان أبا جهل طاف بالبيت ذات ليلة ومعه الوليد بن المغيرة فتحدثا فى شأن النبي صلى الله عليه وسلم فقال أبو جهل والله لاعلم انه لصادق فقال له مه وما ذلك قال يا أبا عبد الله كنا نسميه فى صباه الصادق الامين فلما تم عقله وكمل رشده نسميه الكذاب الخائن والله لاعلم انه لصادق قال فما منعك ان تصدقه وتؤمن به قال تتحدث عنى بنات قريش انى قد اتبعت يتيم أبي طالب فنزل قوله أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضله الله على علم الآية والقول بان ذلك لاستكباره عن الاذعان وعدم

قال المصنف

والمراد بالاصل المقيس عليه و بالفرع المقيس وقد قيل علته ان التعدية توجب أن لايبقى الحكم فى الاصل وهذا باطل لان التعدية فى اصطلاح الفقهاء المعنى الذى ذكرنا وأيضا لاتشعر بعدم بقائه فى الاصل بل تشعر ببقائه فى الاصل فى وضعها اللغوى الا يرى أن تعدية الفعل هى أن لايقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول أيضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا أن لايقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت فى الفرع أيضا ولا حاجة الى أن يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لايمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لايدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس

فالمصنف زاد تقييد العلة بما لايدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما يشير اليه (قوله والمراد بالاصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه أى المراد بالاصل المحل الذى تسمى مقيسا عليه لانفس الحكم ولا دليله على ماوقع عليه اصطلاح البعض وكذا فى الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر فى حرمة الربا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه فى الحكم لايقال يخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الموجود والمعدوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشيئية (قوله بل تشعر ببقائه فى الاصل) فيه بحث لان معنى التعدية فى اللغة جعل الشئ متجاوزا عن الشئ

وثبوتها فى الفرع وان كان يقينا لايفيد فى الفرع الا الظن لجواز أن يكون خصوصية الاصل شرطا أو خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينه مما لايتصور كما ذكر فى العلة (قوله قياس المعدوم على المعدوم) كقياس عديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر ولك ان تمنع جريان القياس بين المعدومين وما ذكر من المثال لايصلح حجة لذلك لانه انما قياس المجنون على الصغير فى سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عادمين ولا يلزم منه أن يكونا معدومين (قوله لان الاصل ما يبتنى عليه الخ) الظاهر ان منشأ السؤال كون ما عبارة عن الشئ ولو قال لان الاصل اسم لشئ يبتنى عليه غيره والفرع اسم لشئ يبتنى على غيره كما قاله القاآنى لكان أظهر ولو جعل منشأ السؤال ان المعدوم ليس بشئ فلا يكون غيرا الا أن الغيرين هما الموجودان اللذان جاز انفكاكهما فى حيز أو عدم وماليس بشئ ليس بموجود لم يناسبه الجواب كما لايخفى (قوله أعنى المعلوم) يلزم عليه استعمال العرض العام فى التعريف وقدم منا التنبيه عليه فى تعريف الكتاب (قوله فالوجود فى الذهن كاف) ليس المراد

فى الفرع الخ بل المراد بانتقاله عنه مع بقاء وجوده كما هو المفهوم من أدلة امتناع انتقاله قال (ولو سلم فالوجود فى الذهن كاف فى الشيئية) أقول لايقال نحن لانقول بالوجود الذهنى فكيف يصح هذا لانا نقول ليس المراد ههنا بالوجود الذهنى ماوقع الخلاف بيننا وبين الفلاسفة بل الصورة العلمية ونحن نقول بها قال (فيه بحث لان معنى التعدية الخ) أقول الجواب أما عن الاول فبانا لانسلم اعتبار التباعد فى المعنى اللغوى للتعدية كيف وقد يقال فى تاج المصادر التعدية كذرانيدن وهو أعم من جعل الشئ متباعدا عن شئ ومن جعله ساريا الى شئ آخر مع بقاء أصله فى الاول كما يقال فلان عدى الماء من النهر الى بستانه ولملاحظة هذا القسم قال المصنف رحمه الله بل يشعر ببقائه فى الاصل وأما عن الثانى فبان التعدية فى اصطلاح التعريف سواء جعلت مجازا علاقته المشابهة أو منقولا يحتاج الى وصف جامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لامعنى التباعد وأما عن الثالث فبانه انما احتاج الى الاعتدال ليظهر معنى التماثل وهو الاتحاد فى النوع اذ لايتصور تعدية عين حكم الاصل سواء اعتبر معنى التباعد أو السراية أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان السارى الى الغير ليس عين الباقى فى الاصل وهو أيضا ظاهر فلو لم يتصد لنوع ما أيضا لم يتصور القياس أصلا وذلك لا لاتحاد الجنس لانه ليس حكم النص فى الاصل

رضاه بالايمان اقرار باعتبار التسليم فان الاستكبار وعدم الرضا هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين المقرين بما يصدر عنه من أمارات الانكار وعلامات الاستكبار على ان التكفير من وجد فيه التصديق المعتبر فى الايمان والاقرار باللسان بصدور علامات التكذيب انما هو قضاء لاديانة فانه مؤمن عند الله تعالى وانما نجعله كافرا ونجرى عليه احكام الكفار اتباعا للظاهر والله يتولى السرائر ولم يذهب أحد من أصحابنا الى اعتبار أمر زائد على التصديق والاقرار فى حقيقة الايمان وجودي أو عدمي

هو انتفاء تلك الامارات مثلا وتحقيق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة على معان ثلاثة ماهو المأخوذ من الصدق الذى هو وصف
الخبر يتعلق بهو يصادق وصفه
وحقيقته الاذعان بانه مخبر عن كلام موافق وأمر ثابت فى نفس الامر وماهو

المأخوذ منه وهو وصف نفس الخبر وقول المخبر يتعلق به و بصدقه وحقيقته ان تذعن بان معنيه صادق ومطابق للواقع وبالجملة هو ان تنسب القائل أو القول باختيارك الى الصدق وتنقاد له وهذا هو التصديق الايمانى الذى اعتبر فيه الاذعان أى الخضوع والذل وانقياد الباطن وتسليم القلب من قولهم ناقة مذعان أى منقادة سلسلة الرأس وهذان المعنيان متلازمان فى الوجود والعدم يبدان صدق الخبر أولى والخبر ثانوى وليس المعنى ان التسليم أمر خارج عن التصديق وركن آخر من الايمان وذلك لانه من باب التفعيل ومن ضرورته النسبة الى المأخذ بالاختيار ثم يؤخذ من هذا التصديق أولا وبالذات بتنقيص معناه بطرح النسبة المذكورة على ماهو المعروف من وجوه الاشتقاق وثانيا وبالعرض من الصدق الذى هو مأخذه يتعلق

ومتباعدا عنه ولا يخفى أن التعدية فى اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ماسبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه

بالوجود الذهنى ماذهب اليه الفلاسفة فانا لانقول به بل التمييز العلمى قال فى شرح المقاصد لانزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى فى تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض (قوله ومتباعدا عنه) أجيب عنه بان التعدية أعم من جعل الشئ متباعدا عن شئ أوسار يا الى شئ آخر مع بقاء أصله قول الجوهرى العدوى ما يعدى من جرب أو غيره وهو مجاوزته من صاحبه الى غيره وقال فى تاج المصادر التعدية در كذرانيدن وكل منهما أعم من جعل الشئ متباعدا عن شئ ولو سلم أخذهم التباعد فى مفهومه فهم لايفرقون بين تباعد عنه ومثله لاقتصار نظرهم على ماهو الظاهر (قوله مجاز) أجيب عنه بمنع المجازية بقوله فى القانون التعدية باز كذرانيدن وفعل را متعدى كردن بمفعول ولو سلم فعلاقته المشابهة فى المعنى الذى اعتبره المصنف لافى معنى التباعد (قوله أو منقول) أجيب عنه بعد تسليم المنقولية بانه لابد حينئذ من اعتبار الوصف الجامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لامعنى التباعد (قوله وانه لاحاجة الى هذا الاعتذار) أجيب عنه بان الاحتياج الى الاعتذار ليظهر معنى التماثل وهو الاتحاد فى النوع المعتبر عندهم وذلك لان تعدية عين حكم الاصل لايتصور سواء اعتبر معنى التباعد أو السراية أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان السارى الى الغير ليس عين الباقى فى الاصل والم يتعد انوعا لم يتصور القياس أصلا اذ لا يكفى فيه الاتحاد الجنسى لانه ليس حكم النص فى الاصل مثلا اذا أفاد النص المساواة فى القدر لايكفى تعدية مطلق المساواة كما سيأتى تحقيقه وأنت خبير بانه لادخل لاشعار التعدية بحسب اللغة ببقاء المعدى فى الاصل فى ظهور معنى التماثل فالحق فى الجواب ان ماذكره المصنف جواب آخر مبنى على كون التعدية محمولا على المعنى اللغوى تنزلا ومثله لايعد مما يستغنى عنه والا لورد فى كل صورة تعدد الاجوبة فتأمل (قوله ولا الى الاعتذار الخ) الظاهر ان حاصل اعتراض الشارح ان التعدية مغنية عن قيد المتحد النوع لما صرح به من ان معناه اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع والمثلية تقتضى الاتحاد النوعى فلاحاجة الى ذكره ولا الى الاعتذار عن تركه بماذكره أولا ولك ان تقول معنى كلام المصنف ان التعدية لايمكن الخ انه لايمكن على التفسير المذكور لتضمنه اعتبار المثلية المقتضية للاتحاد فى النوع ولعل هذا هو مراد من أجاب عن أصل الاعتراض بان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع فان أريد الاتحاد الشخصى فظاهر البطلان وان أريد النوعى فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك ومبنى كلامه ان يتحقق معنى السراية فى التعدية المصطلحة ههنا لاماذكره من كون التعدية حقيقة والا فلاصحة له وقد يقال أيضا الاحتياج الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بعد معرفة معنى التعدية غير مرتفع لان المثلية لاتقتضى الاتحاد بالنوع عندهم اذ يقال البيع

مثلا اذا أفاد النص المساواة فى القدر لايكفى تعدية مطلق المساواة كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى واما عن الرابع فبان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع فان أريد الاتحاد الشخصى فظاهر البطلان وان أريد النوعى فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك وأما قوله وذلك لان مبنى الخ فظاهر الاندفاع لانه ليس مبنيا على ذلك بل على اذ يوجد معنى السراية فى التعدية المصطلحة ههنا

بنفس القول و يحصل قبل حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التأليف ووقوع   لا
نسبة الصدق فى القلب وهذا هو التصديق المنطقى الذى يورد فى أوائل كتب المنطق ولم يكتف به فى الايمان أحد سوى التفتازانى وقنع

(وبعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين أن العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع)
ذكر فخر الاسلام أن العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم

به الشئ والحكم هو الاثر الثابت بالشئ والمراد أن الشئ الذى يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة أى العلم بالعلة ثم التعدية هى أثر القياس فالقياس هو تبيين أن العلة فى الاصل هذا الشئ ليثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم فى الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم فى الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعى رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا

به فى الاعيان بما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وحذاق المتأخرين الى الوهم حيث قال وجعله مقابل التصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع الى آخر ما قال وقد عرفت فساده ثم لما توجه عليه الاشكال فى التكليف به والامتثال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التى يتمكن العبد من الامتثال بها والتصديق الميزانى ليس كذلك تمحل

لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبنى على أن يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعدية فى الاحكام والانتقال على الاوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذكر فخر الاسلام أن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطا وهذا صريح فى أن العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى أن القياس هو التعليل أى تبيين العلة فى الاصل ليثبت الحكم فى الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن مراده

مثل الهبة والطواف مثل الصلاة مع عدم اتحادهما بالنوع (قوله اذ لا يتصور التعدية الخ) قيل عليه صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر فى صحة الانتقال فى نظر الشارع كما فى الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جزء الوقت للصلاة ونحو ذلك (قوله ذكر فخر الاسلام ان ركن الشئ فى اللغة جانبه الاقوى) وفى اصطلاح الاصوليين هو الذى لا تحصل حقيقة الشئ بدونه وكلا المعنيين موجود فى الجامع لان القياس لا يتحقق حقيقة الا به وهو جانبه الاقوى وما عبارة عن الوصف والعلم بمعنى العلامة وانما لم يقل دليلا لعدم القطع بعليته والنص بمعنى المنصوص عليه وما اشتمل بيان لما أى من الاوصاف التى اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربا على القدر والجنس أو بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص وجب أن يكون ثابتا صيغة أى ضرورة والضمير فى قوله وحكمه راجع الى النص وفى بوجوده راجع الى ما والباء للسببية يعنى جعل الفرع مماثلا للمنصوص عليه فى حكم من الجواز والفساد ونحوهما بسبب وجود ذلك المعنى فى الفرع (قوله الى ان القياس هو التعليل) لانه قال الحكم الثابت بتعليل النصوص وهذا الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون القياس هو التعليل (قوله فذهب المصنف) يعنى لما استفيد من كلام فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والقياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة ذهب المصنف الى ان مراده من جعل العلة ركنا للقياس جعل علمها ركنه أخذا من لفظ التبيين وان مراده بالركن

أيضا لانها أيضا اما مستعارة أو منقولة على انهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر فى الشرع فى صحة الانتقال كما فى الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جزء الوقت للصلاة ونحو ذلك قال (ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما الخ) أقول يعنى ان ركن القياس وصف جعل علامة لم يقل دليلا لعدم القطع بعليته مما اشتمل عليه بيان لما أى من الاوصاف التى اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس أو بغير صيغته كاشتمال نص النهى عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص وجب أن يكون ثابتا به صيغة أو ضرورة وجعل الفرع نظيرا له أى للنص بمعنى المنصوص عليه فى حكمه أى حكم ذلك المنصوص من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحو ذلك بوجوده أى بسبب وجود ذلك العلم فى الفرع قال (وهذا صريح) أقول يعنى قوله ركن القياس ما جعل علما صريح فى ان العلة ركن حيث حمله عليه وفيه أى وفى كلام فخر الاسلام اشارة الى ان القياس هو التعليل حيث الحكم الثابت بتعليل النصوص فان هذا الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون هو التعليل أى تبيين العلة فذهب المصنف بمعنى اذا كان العلة ركن القياس فالقياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة ذهب المصنف الى ان مراد فخر الاسلام من جعل العلة ركن القياس

فى دفعه بان الامر بالايمان يصح باعتبار اشتماله على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو

أن العلم بالعلة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار اليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من أن اركان القياس أربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من أن المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل فقد ذكر فخر الاسلام أن من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون أثراله أجيب بان المراد أن كون التعدية حكم القياس وأثره شرط له أو أن التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه (قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح أن يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح أن يقال هو اثبات حرمة الربا فيه (قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى) غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير أن لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من أن مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الاجماع الوارد في الاصل أو القياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم

ما يقوم به القياس ويتحصل (قوله وهذا يحتمل وجهين) يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكر لكن الركن يحتمل وجهين (قوله وثانيهما ان يراد بالركن الخ) فان قيل العبارة الظاهرة على الوجه الثاني ان يقول ما جعل علما ركنه لا ركن ما جعل علما فلم عدل عنها قلنا لانه لم يعتبر الاركان الاخر اما لانه آخر الاركان ومستلزم وجوده وجوده واما لانه هو المؤثر فكانه هو الركن ادعاء (قوله لكن لا يخفى انه لا حاجة الخ) قيل الحاجة اليه انما نشأت من قول فخر الاسلام وأما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد اعترف الشارح نفسه بان فيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبيين العلة في الاصل (قوله ان كون التعدية الخ) يعني ان نفس التعدية أثر القياس وكونها أثر القياس شرط له (قوله والاوجه ما سبق الخ) أي في صدر الكتاب حيث بين ان الثلاثة أصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم بخلاف القياس فانه مظهر لا مثبت بل الحكم الثابت بالقياس يثبت بتلك الادلة قيل لا فرق بين هذه الاوجه وبين ما ذكر المصنف بعد تحقيق كلامه اذ معناه ان المثبت للحكم هو الله تعالى ونحن انما نعلمه بالوحي المنزل اذ هو الطريق الى علمه لا غير لكن تحصيل غلبة الظن لنا بثبوت الحكم الظاهر لنا بثبوته بالوحي في الفرع أيضا وحينئذ لا يكون في كلامه هذا

جعل علما ركنه أخذا من لفظ التبيين ومراده بالركن ما يتقوم به القياس ويتحصل فيكون نفس حقيقته قال (وهذا يحتمل وجهين) أقول يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكر لكن الركن يحتمل وجهين أحدهما ان يراد به نفس ماهية الشيء كما ذهب اليه المصنف والثاني ان يراد به جزء الشيء على ما ذهب ابن الحاجب ولا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير أن يكون الركن محتملا للوجهين الى ما ذهب اليه المصنف من الجزم بالمعنى الاول أقول الحاجة اليه انما نشأت من قول فخر الاسلام أما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد قال المعترض وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبيين العلة

وهذا أحسن في من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد وان تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة لتثبت المساواة بينهما في الحكم (وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء) أي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت

ذلك وأنت تعلم ان الايمان نفسه مأمور به وورد التكليف به أولا وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح أن لا يكون التصديق مأمورا به خصوصا على رأي من لم يعتبر الاقرار جزأ من الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه مأمورا به كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو واعلم ان الله عزيز حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم المأمور به في خطاب الشارع هو التصديق الايماني والمصنف وان طال نزاعه في اثبات التسليم مع الشيخ نظام الدين الهروي وأدى الى ما ادى اليه من المشاحنات الا انه نزاع لفظي فانه لا ينكر كون التصديق الايماني هو نسبة الصدق الى المخبر بالاختيار وذلك هو الذي عبر عنه الهروي بالتسليم والمراد التسليم الباطني وليس المراد انه أمر زائد على حقيقة

اختصاصه

(وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على أن لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على أن لا عبرة لمعنى الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شئ يكون كل الاحكام مستفادة

من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب (وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكر في قوله تعالى تبيانا لكل شئ (وقوله عليه السلام

اختصاصه بالاصل وهذا أوضح ثم الاظهر أن يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى اذ القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر (قوله وأصحاب الظواهر نفوه) أي القياس بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج أو بمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه أن أجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى أنه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور

وما سبق فرق وقد يجاب بانه يكفي في الاوجهية عدم ملاءمة كلامه ههنا كما سبق ظاهرا (قوله ابانة مثل حكم أحد المذكورين) قيل هذا التعريف بالغاية والثمرة المتوقفة عليه اذ يقال دليل ابانة حرمة الربا في الارز هو القياس فيلزم الدور فالصحيح تعريف تبيين عليه علة الاصل للابانة وجوابه ان ثمرة الشئ انما تتوقف على وجوده لا على تعقله فلا دور ولكن يرد عليه انه يتناول دلالة النص وقد يلتزم ويسمى قياسا قطعيا وجليا وهو مخالف لاتفاق العلماء على ما ذكره المصنف (قوله أدلة المذهب الاخير) فيه بحث لان قوله ولان الحكم دليل عقلي على نفي القياس فكيف يجعل دليلا لمن يدعي امتناعه سمعا (قوله والقاشاني) قاشان بالقاف قرية من قرى مرو وخرج منها جماعة من العلماء قديما وحديثا منهم أبو زيد محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد القاشاني الامام المنقطع القرين في عصره ومن أحفظ الناس لمذهب الشافعي كذا في أنساب السمعاني (قوله عن ابن عباس رضي الله عنه) الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق كما ان ذاته تعالى وصفاته لا يشبه ذات الخلق وصفاته بل ثبوت المقادير في اللوح يضاهي ثبوت كلمات القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه فانه مسطور فيه حتى كانه حيث يقرأ ينظر اليه ولو فتشت عن دماغه جزأ جزأ لم يشاهد هذا الخط فمن هذا النمط ينبغي أن يفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله تعالى وقضاه سبحانه (قوله وعند الحكماء هو العقل الفعال) لكن المذكور في شرح الاشراق ان العقل الفعال هو المسمى بجبرائيل في لسان الشريعة وذكر في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول ولعل المراد الاول بالنسبة الينا وهو العقل الفعال بعينه فانهم لا يجوزون ثبوت الصور الكثيرة في العقل الاول لانه يبطل اذ ذاك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد صرح به أبو علي على ما نقله عنه الشريف في شرح المواقف ثم ان هذا عند المشائين النافين للنفس المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات

التصديق وركن آخر منه وكون هذا النزاع لفظيا من هذه الجهة لا من حيث ان التصديق الميزاني هو المركب من التصورات الثلاثة والحكم ومن جعل التصديق الايماني عين المنطقي جعله نفس المركب من الامور الاربعة ومن جعله غيره جعله جزأ منه فانه سقطة هذا والله الهادي الى الصواب (قوله ولا كذلك سائر الافعال) فصار التفاوت في مراتب الافعال الحسنة بكونه ركنا أصليا لا يحتمل السقوط وهو التصديق وكونه ركنا زائدا يحتمل السقوط وهو الاقرار وبكونه غير ركن منه وهو الاعمال وهي أيضا متفاوتة في كونها حسنة لعينها الا انها تشبه الحسن لغيره أصلا وهو الصلاة وكونها حسنة لمعنى في نفسها تشبه الحسن لغيره كالزكاة والصوم والحج وكونها حسنة لغيرها (قوله فارتفع الوسائط الخ) ولانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها وذلك لان

فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا) لفظ الحديث هكذا لم يكن أمر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت أولاد السبايا فقاسوا الخ
(ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما) أى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة
والبراءة الاصلية واعتماد عيننا اليه بقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون
ميتة أو دما مسفوحا
الآية وكل ما لا يوجد
فى كتاب الله تعالى محرما
لا يكون محرما بل يكون
باقيا على الاباحة
الاصلية (ولان الحكم
حق الشارع وهو قادر
على البيان القطعى فلم
يجز اثباته بما فيه شبهة
وهو تصرف) الضمير
يرجع الى الاثبات أى
اثبات الحكم المذكور
(فى حقه تعالى ولانه
طاعة الله تعالى) اى
الحكم الشرعى طاعة الله
والمراد بالحكم هنا
المحكوم به (ولا مدخل
للعقل فى دركها)
كالمقدرات مثل اعداد
الركعات وسائر المقادير
الشرعية التى لا مدخل
للعقل فى دركها (بخلاف
أمر الحرب وقيم المتلفات
ونحوهما فان العمل
بالاصل لا يمكن وهى من
حقوق العباد وهى تدرك
بالحس أو العقل) فقوله

الوسائط هى الحاجة
والشهوة وشرف المكان
لا دفع الحاجة وقهر
النفس وزيارة البيت
فانها نفس تلك العبادات
فكيف تكون وسائط
حسنها لا يقال الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان الحاجة وما بعدها
ليست كذلك لانا لا نسلم ان الواسطة يجب أن تكون متصفة بما يتصف به ذو الواسطة بواسطتها ألا ترى انهم اعتبروا فى حسن الجهاد

الكائنات على ما هى عليه منه تنطبع العلوم فى عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها أى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رحمه الله تعالى بما نبت وغير ما نبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد فى مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه غنى يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو أن كل شئ فرض فهو كائن فى القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر فى قوله تعالى تبيانا لكل شئ فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافى كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم أن لا يكون غير القرآن حجة فان قيل لكل فى القرآن الا انه لا يعلمه الا النبى عليه السلام أو أهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله أولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية يعنى أنهم اتخذوا الجوارى سريات فولدن لهم أولادا غير نجباء (قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة) احترازا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعى فى الاصل وانما تمكنت الشبهة فى طريق

النفوس المنطبعة فيها اذ الكليات لا ترتسم فى تلك النفوس واللوح المحفوظ لا بد ان ترتسم فيه صور جميع الموجودات والجزئيات ترتسم فى العقل وان كان على وجه كلى وأما عند متأخرى الفلاسفة المثبتين للنفوس المجردة فى الافلاك فاللوح المحفوظ عندهم هو النفس الكلى للفلك الاعظم (قوله وقيل هو علم الله تعالى) الضمير راجع الى الكتاب المبين لا الى اللوح (قوله ولا معنى للتعميم) المراد طعن على المصنف حيث أطلق جواز تمسكهم به على تقدير ان يراد بالكتاب القرآن وقد يجاب عنه بان ما سقط من حبة فى ظلمات الارض ومن رطب ومن يابس اذا كان فى القرآن فجميع الاحكام فيه بالطريق الاولى اذ هو لبيان الاحكام أصلا وان كان فيه بيان غيرها واعلم ان صاحب الكشاف جزم بان المراد بالكتاب المبين على القراءة المشهورة اما علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولعل الشارح زعم ان الاقتصار عليهما بناء على الظهور لا على عدم صحة محل آخر ولهذا لم يذكر بطلان احتمال ان يراد به القرآن على القراءة المشهورة بل ذكر عدم صحة الاستدلال حينئذ أيضا أو يكون غرضه توسيع دائرة الرد على المستدل حيث أشار بلفظ القرآن الى ان الدليل لا يتم على هذا الغرض أيضا وان كان المفروض محالا (قوله تبيانا لكل شئ) أى فى أمور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء فمعنى هذه الآية ان بيان الاحكام كلها فى الكتاب اما فى نصه أو اشارته أو دلالته أو اقتضائه فان لم يوجد فى شئ منها فالابقاء على الاصل الثابت من وجود او عدم فان ذلك أيضا فى الكتاب قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى الآية فقد أمر بالاجتماع بعد نزول التحريم فى كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيكون على هذا بيان كل الاحكام موجودا فى الكتاب (قوله سريات) بضم السين المهملة وتشديد الراء والياء جمع سرية وهى الامة التى بوأتها بيتا فعلية منسوبة الى السر وهو الجماع أو الاخفاء لان الانسان كثيرا ما يسرها ويسترها عن حرمته وانما ضمت سينه لان الابنية قد تغير فى النسبة خاصة كما قالوا فى النسبة الى الكرسى بالكسر وهو الملبد كرسى بالضم وكان الاخفش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسر بها يقال تسررت جارية وتسريت أيضا كما قالوا تظننت وتظنيت (قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة) لان من له الحق

بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر وهو أن هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أى يدرك بالحس أو العقل اما بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية) اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب) أى ان تمسك به أحد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا والآية فان الاعتبار رد الشئ الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ماهو رد الشئ الى نظيره) أى الحكم على الشئ بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى (فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة) لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع أن سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له (سلمنا أن الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة) أى ماذكرنا أنه يدل على القياس اشارة كان على تقدير أن المراد بالاعتبار رد الشئ الى نظيره فالآن نسلم أن المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التى تسمى فحوى الخطاب (وطريقها) أى طريق دلالة النص فى هذه الصورة (أن فى النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء والحاصل أن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياس حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى فى سورة الحشر هو الذى أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وأيدى المؤمنين فاعتبروا يا أولى الابصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان أتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما أدخل فاء التعليل على قوله

الانتقال اليناوهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعى (قوله بخلاف أمر الحرب) حاصله انا انما نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو أدرك به صار قطعيا (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فان الاعتبار رد الشئ الى نظيره) بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمى الاصل الذى ترد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى ولا شك أن سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشئ بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل فى القياس فى الامور العقلية كما يقال فى اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم أحد من مثل اعتبر قفيس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعى بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على أن القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على أن العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ هذه القضية السابقة غاية ما فى الباب أن يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على أن كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب

موصوف بكمال القدرة تعالى من ان ينسب اليه العجز والحاجة الى اثبات حقه بما فيه شبهة (قال المصنف وهو يدرك بالحس والعقل) فان قيمة المتلف يعرف بالنظر الى مثله فى الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر الى الاوصاف التى يمكن اعتبارها والمقصود من الحروب صيانة النفس أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس (قوله فى الامور العقلية) لا الشرعية بدليل صحة نفيه عن فاسق لم يتعظ بأمور الآخرة وجوابه ان صحة النفى عن غير المتعظ مجاز من قبيل صم بكم عمى لاختلاف أعظم مقاصدها (قوله قلنا لو سلم) اشارة الى منع كون الاعتبار هو الاتعاظ بل الاتعاظ معلوله ولذا صح أن يقال اعتبر فاتعظ (قوله وفيه نظر لان الفاء الخ) أجيب عنه بانه ان أراد بالعلة التامة المعنى المتعارف فعدم اقتضاء الفاء اياها لا يضر وان أراد بها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية فلا نسلم عدم اقتضائها

فى الاصل فتدبر فلا تغفل عن قولنا سابقا أخذا من لفظ التبيين قال (وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء الخ) أقول الجواب عنه انك ان أردت بالعلة التامة العلة الحقيقية التى لا يمكن تخلف المعلول عنها فعدم اقتضاء الفاء اياها لا يضر بالمقصود وان أردت بها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية للفظ فلا نسلم عدم اقتضاء الفاء اياها وقد سبق تحقيقه فى مباحث حروف المعانى

فاعتبروا واجعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا (ن) ظيره أي نظير القياس وانما أورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي

يتعظ بها أراد أن يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب) أي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله (مثلا بمثل) أي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن (فيكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى أيضا كيلا بكيل ثم قال عليه الصلاة والسلام الفضل ربا أي الفضل على القدر بانه فضل خال عن عوض بحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة الامر

على أن ما ذكره من التضييق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه يجب أن يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما انتفى فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح في كونه قطعيا على تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ أولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص (قوله ولما كان الامر للايجاب) الظاهر أن الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة فلم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى أن الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى أن بيع الحنطة مباح الا أن رعاية المماثلة فيه واجبة كما أن أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون

اياها على ان السياق يدل على ان ترتب الامر بالاتعاظ على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء (قوله على ان ما ذكره) جوابه ما سبق من ان دلالة بعض النص قد يكون خفية تختلف فهما انما المنفي توقفها على الاجتهاد (قوله في معنى افعلوا الاعتبار) يرد عليه المنع اذ لو كان في معنى ذلك لاقتضى الامر التكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعلوا اعتبارا ولا عموم له وبالجملة المصدر الذي في ضمن الفعل لا يعم اللهم الا أن يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة الفعلية ويؤيده ما قيل في بحث الاقتضاء عن الجامع فلينظر فيه (قوله الظاهر ان الامر للاباحة) قيل هذا زعم فاسد لان الامر أصله الايجاب ولا يصار الى غيره الا عند تعذره وحيث صح ههنا جعله للايجاب تصرفه الى القيد (قال المصنف فيكون هذه الحال شرطا) فان الاحوال شروط لانها صفات والصفات مقيدة كالشروط ألا ترى انه لو قال أنت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق (قال المصنف والمراد بالمثل القدر) أي القدر الشرعي وهو القدر بالكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره (قال المصنف صورة ومعنى) أي

قال (وقد سبق انه يجب أن يكون الخ) أقول وقد سبق فيه الاعتراض بان معنى العبارة ليس ما ذكره بل معناها أن لا يتوقف على الاجتهاد وان خفي على بعض من يعرف اللغة قال (وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار الخ) أقول لا نسلم ان معنى اعتبروا ما ذكروا والا لاقتضى الامر التكرار كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعلوا اعتبارا ولا عموم له فكانه انما قال على تقدير عدم العموم اشارة الى هذا

كفر الكافر (قوله فصارت تعبدا محضا الخ) قيل وذلك لانها حسنة بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منهما كانه حسن لا بواسطة أمر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان أحدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها واورده السيد الشريف قدس سره بان هذا يقتضي أن لا يكون

وأيضا حديث معاذ رضى الله عنه) عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبى عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله تعالى قال اقضى بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ماقضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتهد برأيى قال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما رضى به رسوله (وقد روينا ماهو قياس عنه عليه السلام) فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين وحديث قبلة الصائم (وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه) أى فى القياس (أشهر من ان يخفى) ثم شرع فى جواب الدلائل المذكورة على نفى القياس فقال (ويكون الكتاب تبيانا بمعناه

الامر لا يجاب أن المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده أن الامر منصرف الى رعاية الوصف وهى واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله وأيضا حديث معاذ) فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الاصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد فى الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الآية فبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع ابقاء كثير من الاحكام وهى التى تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضى انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (قوله وقد روينا) فى آخر باب السنة أحاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول فى بعض الاحكام بالقياس وهى وان كانت أخبار آحاد الا أن جملة الامر بلغت حد التواتر وهى أنه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بأن ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانه أوقع فى النفس وأدخل فى القبول ولا يلزم أن يكون لصحة القياس (قوله وعمل الصحابة) اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما أن عملهم بالقياس ومباحثهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما

بالقدر تحصل المماثلة صورة وبالجنس تحصل المماثلة معنى لان الجنس عبارة عن مشاكلة المعانى (قوله وأيضا حديث معاذ الخ) لم يذكر فى حديث معاذ التمسك بالاجماع مع ان الاجماع فى كونه حجة فوق القياس لان الاجماع لم يكن حجة فى وقت حياة النبى صلى الله عليه وسلم اذ لا اجماع حينئذ (قوله مما يوجد فى الكتاب والسنة) وقوله عليه الصلاة والسلام فان لم يجد يقتضى انتفاء وجدان النص عاما جليا كان أو خفيا (قوله أحاديث يدل الخ) وأما حديث أرأيت لو كان على أبيك دين فهو قوله عليه الصلاة والسلام للخثعمية حين سألته عن الحج عن أبيها لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق وأما حديث قبلة الصائم فقوله عليه الصلاة والسلام حين سأله عمر رضى الله عنه أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فقال عمر لا فقال عليه الصلاة والسلام فيم اذن أى ففى أى أمر هذا الاسف فقاس عليه الصلاة والسلام احدى مقدمتى الشهوة بالاخرى (قوله وقد يجاب بان ذكر الاحكام الخ) رد هذا بانه خلاف الظاهر لانه عليه الصلاة والسلام ما بعث للتنبيه على أسرار الربوبية بل لتعليم وظائف العبودية (قوله وشاع من غير نكير) من ذلك انهم رجعوا بعد اختلافهم الى رأى أبى بكر رضى الله عنه فى قتال بنى حنيفة على أخذ الزكاة

فليتأمل قال (وجواز ذلك لمعاذ الخ) أقول هذا جواب عن قوله ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ

لهذا القسم حسن أصلا لا لمعنى فى نفسه ولا لمعنى فى غيره أما الاول فظاهر فانه ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسره القائل وأما الثانى فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فاولى أن لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة فى غاية الركاكة وكلام المصنف رحمه الله فى غاية البراءة عنه حيث لم يجعل الامور حسنة بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى وحينئذ يتوجه عليه ما أورده بقوله يرد عليه وجوابه ما ذكره من الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان حسن

لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الآية فكل شئ يكون فى كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم فى المقيس عليه يكون موجودا فى الكتاب لفظا والحكم فى المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفى ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) أى فى العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه فى المقيس عليه واعتبار معناه فى المقيس وأما منكر والقياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معانى التنزيل (وانكاره عليه السلام لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا والعمل بالاصل) أى الاستصحاب (عمل بلا دليل) لان وجود الشئ أو عدمه فى زمان لا يدل على بقائه

بقاء الحسن فلا تكون الواسطة ساقطة والا فلا يكون حسنا أصلا على انه مخالف لكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت الحسن له فى نفس الامر بالغير وكونه حسنا لمعنى فى نفسه على سبيل التشبيه على عكس ماذكره المصنف

نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان فى البعض لكونه فى مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها (قوله لان وجود الشئ أو عدمه فى زمان لا يدل على بقائه) فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق

اما قياسا على ترك الصلاة واما قياسا لخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على نفسه وانه رجع بعد توريث أم الام دون أم الاب الى التشريك بينهما فى السدس بقول بعض الانصار تركت التى لو كانت هى الميتة الابن ورث جميع ما تركت لان ابن الابن عصبة دون ابن البنت وورث عمر رضى الله عنه المطلقة ثلاثا فى مرض الموت بالرأى وشك فى قتل الجماعة بالواحد فرجع الى قول على رضى الله عنه فى قياسه على اشتراك النفر فى السرقة ونحو ذلك (قال المصنف لان التبيان يتعلق بالمعنى) لانه بواسطة اشتماله على زيادة الحروف بمعنى البيان البليغ والبيان المتعلق بمعنى النص أى العلة المستنبطة منه المتعلقة للحكم بليغ لما مر من ان معرفة الحكم والعلة أوقع فى النفس وأدخل فى القبول وفيه بحث وهو ان حمل البيان فى الآية الكريمة أعنى قوله تبيانا لكل شئ على هذا المعنى انما يلائم عموم كل شئ اذا قيل بان كل النصوص معللة على انه لا يعم القياس على ماورد فى السنة لا أن يقال هو أيضا من تبيان الكتاب بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى أو يقال لا قائل بالفصل (قال المصنف وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حد مطلعا) فى الظهر والبطن وفى الحد والمطلع أقوال والمختار ان الظهر هو المفهوم من ظاهر اللفظ أعنى ما لا يحتاج فيه الى القرينة كالحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف والبطن هو المحتاج اليها بتأويل صرفه عن الظاهر وذلك يختلف بحسب قوة الفهم وضعفه وقلة الوسائط وكثرتها والحد منتهى ذلك الحد بالنظر العقلى والقانون اللغوى والمطلع ما يطلع عليه من وراء الحد بالكشف بمرتبة أو بمراتب فقد جاء فى الحديث النبوى صلى الله على قائله ان للقرآن ظهرا وبطنا الى سبعة أبطن بل روى الشيخ انه جاء الى سبعين بطنا فسمى فى تفسير الفاتحة ما بعد المرتبة الاولى ما بعد المطلع (قال المصنف بناء على جهلهم وتعصبهم) توضيحه ان المراد بالقياس المذكور قياس مالم يكن مشروعا وهو القياس فى نصب الشرائع لا قياس ما كان مشروعا غير ظاهر على ما كان مشروعا أو المراد الذى يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس أو بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه يقصد به اظهار ما كان مشروعا أو اظهار الحق أو الالحاق صورة ومعنى كما مر باظهار قيمة الصيد فى قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فانكاره عليه الصلاة والسلام بناء على جهلهم وتعصبهم (قوله فيه نظر لانا نقطع الخ) أشار فى فصول البدائع الى جوابه بان الحاصل فى هذه الصورة عدم العلم باليقين لا العلم بالعدم ولو سلم فبالعادة فيما دلت عليه اذ لا يخرق الا بضرب المعجزة بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشريعة الشارعة فى التبدل ولهذا لم تنسخ بشريعة من قبلنا الا اذا اقتضت لنا ويقرب منه ما قيل فى الجواب الكلام ههنا فى الاحكام الشرعية التى من شأنها أن تثبت بالادلة الظنية فأين هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة المفيدة لليقين فقوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضة وقد يقال لما أفاد الاستصحاب العادى

قال (فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام الخ) أقول ليس له شائبة ورود لان الكلام ههنا فى الاحكام الشرعية التى من شأنها أن تثبت بالادلة الظنية فأين هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة

الوسائط ساقطا من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله فبالنظر الى هذا المعنى الخ) لانا نقول حسنها ان كان باعتبار

مع

فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمرا به) أي بالعمل بالاصل (بل بالعمل بالنص) أي بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق لكم) ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما أوحي الى النبي عليه الصلاة والسلام يكون حلالا بقوله خلق لكم ونحن نقول أيضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيأ مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجز اثباتها بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به) أي بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل) وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها (فصل شرطه) أي شرط القياس اعلم ان للقياس أربعة شرائط أولها (أن لا يكون حكم الاصل) أي المقيس عليه (مخصوصا به) أي بالاصل بنص آخر (كشهادة خزيمة (والاحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام كتحليل تسع زوجات وأن لا يكون) أي حكم الاصل (معدولا من القياس) هذا هو الشرط الثاني (وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم) أي العدول من القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل أي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات أو يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس أي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا (وكتقوم المنافع في الاجارة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أي التقوم (يعتمد الاحراز)

مع انه لا دليل عليها الا أن الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله أن لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك أنه شهد للنبي عليه السلام أنه أدى الاعرابي ثمن ناقته أو انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة (قوله وان لا يكون الخ) أي معدولا به لانه من العدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا (قوله فانه ينافي ركن الصوم) فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل (قوله وكتقوم المنافع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وبين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن أجورهن وقوله اخبارا على أن تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل أن يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من أمثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يغني عن الاول لكونه من أقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا

اليقين لا بعد في افادة الاستصحاب الشرعي التضمين وبهذا يندفع أيضا ما قيل في جواب النظر من انا لا ننكر ان الاصل بقاء ما كان على ما كان ولكن نقول هذا لا يدل على وجوب البقاء وذلك لان كون الاصل ما ذكر يكفي للظن (قوله وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية) قيل عليه الكلام في الاباحة الاصلية لا في البراءة (قوله على القلب) وان كان مستغنى عنه بتضمين معنى الانفراد (قوله ولا يبعد أن يجعل الخ) هذا بعيد لقول المصنف بعد ذلك أي العدول عن القياس قوله مغن عن الاول نعم لو شرط في الاول النص الباطني بالاختصاص وعدمه في الثاني كما ذكر في فصول البدائع لم يكن الثاني

المفيدة لليقين بقوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضة قال (ولا يبعد ان يجعل من العدل) أقول هذا

والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض) وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض أى المنافع
لا شك فى استحالة بقائها فالقياس يقتضى عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى الاجارة (وان يكون المعدى حكما شرعيا) هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهى هذه (ثابتا باحد الاصول الثلاثة) أى الكتاب والسنة والاجماع (من غير تغيير الى فرع) متعلق بالمعدى (هو نظيره) أى الفرع يكون نظير الاصل فى الحكم (ولا نص فيه) أى فى الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى أو عدمه لا مطلق النص (فلا يثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا فى الحقيقة والمجاز ان فى الوضع قد لا راعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد راعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ (كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة

نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر أولا كضرب الدية على العاقلة (قوله وان يكون المعدى) فيه اشعار بانه يشترط أن لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت (قوله باحد الاصول الثلاثة) اشارة الى أن حكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم أريد قياس شئ آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (قوله من غير تغيير) أى لا يتغير حكم الاصل من اطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا فى الفرع (قوله الى فرع) متعلق بمحذوف أى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور أما لفظا فللفصل بالاجنبى وأما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط أن يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله فلا يثبت اللغة بالقياس) يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد فى غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعى وأجيب بانه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا لان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة فى حجية القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا ورد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى من استعمال ألفاظ الطلاق فى العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو

مغنيا عن الاول الا انه لا حاجة الى ذلك الاشتراط وتكثير الشروط (قوله كرخص السفر) اذ علته السفر وهو معنى مناسب للرخصة لما فيه من المشقة لكن بهذا الوصف لم يعتبر فى غيره كالحداد يعمل فى القيظ فى قطر حار (قوله أن لا يكون حكم الاصل منسوخا) فلا حاجة الى جعله شرطا آخر كما جعله بعضهم (قوله متعلق بمحذوف) قيل هو رد على المصنف وانما لم يصرح به لاحتمال أن يكون مراده التعليق بالمعدى المقدر أو جعله خبرا بعد خبر للمعدى المذكور واذا كان خبرا بعد خبر كان متعلقا بمحذوف البتة وان صدق انه متعلق بالمعدى لانه خبر بعد خبره (قوله احتج المخالف بالدور) بانه اذا وجد المخامرة فى العقار يطلق عليه اسم الخمر وان لم يوجد بان صار خلا لا يطلق عليه اسمها (قوله والالحاق بالقياس الشرعى) فانه يكون باعتبار معنى جامع بينهما وكذا فى اللغة اذا وجد معنى جامع ينبغى أن يجوز اطلاق اللفظ باعتبار ذلك المعنى (قوله ورد على المتمسكين) أى برد اثبات اللغة بالقياس وتوجيه الورود أن يقال دلالة النص التى أفادت حجية القياس الشرعى تفيد بعينها حجية القياس اللغوى فان افادتها اياه انما هى باعتبار وجود معنى موجب الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق

بعيد لقول المصنف بعد ذلك أى العدول عن القياس قال (ورد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا الخ) أقول أى برد اثبات اللغة بالقياس على المتمسكين بالآية وتوجيه الورود ان يقال دلالة النص التى أفادت حجية القياس الشرعى يفيد بعينها حجية القياس اللغوى فان افادتها اياه انما هى باعتبار وجود معنى

قياس فى الشرع دون اللغة أوهو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان أمثال ذلك قول بجريان القياس فى اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما أن يكون فى مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت فى الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل فى الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما أن يكون فى القياس الشرعى وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس فى اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعى على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا أو لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس

وتوجيه الجواب ظاهر (قوله وليس كذلك) لظهور الفرق بين قولنا اذا وجب الحد بالخمر للمخامرة وجب فى غيرها لوجود العلة و بين قولنا اذا أطلق اسم الخمر على العقار للمخامرة أطلق على غيرها من المسكرات فوجب الحد أيضا فان الاول قياس شرعى والثانى قياس فى اللغة (قوله والتحقيق الخ) قيل هذا جواب عن البحث بالتزام الشق الثانى حتى يكون جوابا عن البحث باختياره ولهذا لم يعنون الكلام بالجواب بل قال والتحقيق والظاهر ان مراده مجرد بيان ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعى فى الواقع ويتضمن الايماء الى ان التفريع المذكور ليس على ما ينبغى كما صرح به فى البحث (قوله أو لغويا) انما لم يقل أو عقليا كما قاله المحقق فى شرح المختصر ليلائم ما هو بصدده من عدم جريان القياس فى اللغة ولك أن تقول مراد المحقق بالحس ما يتناول اللغوى لتعلقه بحس السمع وعلى ما ذكره الشارح لم يقع التعرض للعقلى فيقتصر الدليل على المدعى الا ان يراد بالحسى ما سوى اللغة وفيه بعد (قوله كما يوجب الاسكار) أو كما يسمى خمرا الاول قياس فى الحس والثانى قياس فى اللغة (قوله وهذا مبنى الخ) أى انحصار المطلوب من القياس فى اثبات حكم شرعى حتى يشترط كون الاصل حكما شرعيا مبنى على ما ذكره والا فالمطلوب لا يلزم أن يكون اثبات حكم شرعى بل يجوز أن يكون اثبات حكم لغوى أو عقلى فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وههنا بحث وهو ان عبارة المحقق فى شرح المختصر هكذا فى شروط حكم الاصل أن يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا أو عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى الى قوله الا لم يكون النفى حكما شرعيا وقد بين الشارح فى حواشيه قوله وهذا مبنى على ما ذكرته من قوله والا فالمطلوب الخ لكن لم يذكر فى شرح المختصر ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعى ولا تفريع عدم جريان القياس فى اللغة فحمل كلامه عندى ان ما ذكر شرط للقياس مطلقا وقوله وهذا مبنى الخ يؤول الى ما أورده الشارح ههنا على الشق الاول من البحث فكلامه منتظم لا يتجه عليه شئ واما سوق كلام الشارح ههنا فيتجه عليه انه لما صرح أولا بان ما ذكر شرط القياس الشرعى كان المراد من المطلوب المطلوب من القياس الشرعى وانحصار المطلوب من القياس فى اثبات الحكم الشرعى ليس بمبنى على ان القياس مطلقا

يوجب الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب الاطلاق فتوجيه الجواب بقوله وجوابه الخ قال (والتحقيق ان هذا الخ) أقول هذا جواب عن البحث باعتبار الشق الثانى قال

ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأمورا بها فلا ينافى حسنها باعتبار كونها عبادة مأمورا بها ومعنى جعل حسن الوسائط كالعدم جعلها مضمحلا فى جنب هذا الحسن لانه لا يلائم كلامه ولا سيما فيما سيأتى وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به (قوله رد عليه) أجيب عنه بان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو مذهب الاشعرى ولا يخفى ركاكة هذا الجواب لانه اذا جعل الامر الذى كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأمورا به فبأى شئ يكون حسنا حتى يلحق بالحسن لمعنى فى نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم الحسن لمعنى فى نفسه على هذه الاقسام (قوله لكونه مأمورا به الخ) بان يكون جهة حسنه كونه مأمورا به لا غير فلو ورد به النهى لكان قبيحا و يكون كونه منهيا عنه جهة قبحه و يصح عنده ورود الامر بما هو قبيح بحكم العقل والنهى

الحقيقة وان أطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة ولا يقال لكن لا يحمل عليه مع ارادة

الذمى أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله من غير تغيير (لان الحكم فى الاصل) وهو المسلم (حرمة تنتهى بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربا بالطعم فانه يوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى) حتى لو روعى التساوى لا تبقى الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى فى العدديات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطا على النسيان فى عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره (لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان فى الفرع نص) هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه (لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا له يبطل) والضمائر فى قوله ان كان

لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى فاذا لم يكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا أصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارئ وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد ذكر فى كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضى فى الاصل وماذلك الا ليكون النفى حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك فى فصل المطلق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أى لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقى فى ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا أن يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى) يعنى ان الحكم فى الاصل حرمة تنتهى بالتساوى بالكيل فان قيل قد أثبت الحرمة فى بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما أثبتها متناهية بالمساواة كيلا أعنى قبل القلى والطحن (قوله والتساوى بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه ان التساوى بالوزن معتبر شرعا وهو كاف فى انتهاء الحرمة (قوله لان عذره) أى عذر الخطا دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوى محض جبل عليه الانسان (قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافى صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر فى كتب الفروع الاستدلال فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس (قوله وان كان مخالفا له يبطل) كقياس القتل العمد على الخطا واليمين الغموس على المنعقدة فى ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن

لا يجرى فى اللغة والعقليات فليتأمل (قوله من الصفات والافعال) مثال الاول قياس الغائب على الشاهد فى كونه عالما بعلم هى صفة قائمة به ومثال الثانى قياس الشاهد على الغائب فى كون فعله باختياره وفائدته أى فائدة الشرط المذكور ان القياس لا يجرى فى اللغة ولا فى العقليات (قوله وقد يذكر) أى قياس النفى اللهم الا أن يطلق الخ قيل هذا جواب من طرف الشافعية لاصحابنا وليس بسديد اذ المجاز انما يصار اليه عند تعذر الحقيقة (قوله وهو القلى والطحن) لان الاجزاء تتكثر وتنتفخ بالطحن والقلى فلا تعرف المساواة فى الكيل وفى هذا الجواب بحث لان بطلان الانتهاء بالكيل وان جاء بصنع العبد لكن قد حكم الشرع بعد مجيئه بالحرمة الغير المنتهية فالسؤال باق (قوله قيل عليه ان التساوى الخ) أجيب عنه بان التساوى بالوزن انما يعتبر شرعا فيما هو من الموزونات لا فى كل محل وأما ما كان من العدديات لم يعتبر فيه الوزن كما لم يعتبر الكيل بل المعتبر فيه هو العدد فقط (قوله كالاجماع عن قاطع) واما عن ظن فليس من قبيل تعاضد الادلة بل الاجماع يفيد القطع الغير الحاصل من السند (قوله اعترض عليه بان عدم الاحتياج الخ) أجيب عنه بان حجية القياس انما تثبت ضرورة عدم خلو الاحكام عن حجة دالة عليها فيتقدر بقدرها فعدم الاحتياج اليه ينفى حجيته بخلاف الاجماع فان مبناه على سند من الوحى فلم يختص بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع فى الفروع فى مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل انه ان طعن الخصم فى النص بانه منسوخ أو غير متواتر أو غير مشهور وفى الاجماع بانه غير ثابت وهو من المختلف فيه أو غير ذلك يبقى القياس سالما الا انه دليل على تقدير ثبوت النص والاجماع دليلين ولك أن تمنع كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل هى ثابتة بأدلتها فان قلت حديث معاذ رضى الله عنه حيث عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وقرره الرسول عليه الصلاة والسلام

وفى قوله فلا حاجة اليه وفى قوله يبطل ترجع الى القياس

وعد

(وان لایغیر) أی القیاس (حکم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا یصح شرطیة التملیك فی طعام الکفارة قیاسا على الکسوة لانها تغیر حکم قوله تعالى فکفارته اطعام عشرة مساکین فکذا شرط الایمان فی کفارة الیمین قیاسا على کفارة القتل یخالف اطلاق النص وکذا السلم الحال قیاسا على المؤجل یخالف قوله علیه الصلاة والسلام الى أجل معلوم وأیضا لم یعده) أی الشافعی (کما هو فی الاصل) فهذا بیان ان فی قیاس جواز السلم الحال على المؤجل فسادین أحدهما انه مغیر للنص والثانی ان الحکم لم یعد کما هو فی المقیس علیه بل عدی بنوع تغییر وقد بینا فی الشرط الثالث بطلان هذا (اذ فی الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود علیه لیمکن تحصیله فیه وهنا أسقطه فان قیل أنتم غیرتم أیضا قوله علیه الصلاة والسلام لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه یعم القلیل) والکثیر فخصصتم القلیل من هذا النص العام فجوزتم بیع القلیل بالقلیل مع عدم التساوی (بالتعلیل بالقدر) أی قلتم ان علة الربا هی القدر والجنس والقدر أی الکیل غیر موجود فی بیع الحفنة بالحفنتین فلا یجری فیه الربا فهذا التعلیل مغیر للنص (وکذا فی دفع القیم فی الزکاة) أی غیرتم النص وهو قوله علیه الصلاة والسلام فی خمس من الابل السائمة شاة وغیره مما یدل على دفع عین ذلك الشیء دون القیمة (وفی صرفها الى صنف واحد) أی غیرتم النص الدال على صرفها الى جمیع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیة (بالتعلیل بالحاجة) أی قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقیر وهذا المعنى موجود فی دفع القیم بل أکمل لان الدراهم والدنانیر خلقتا لتحصیل جمیع الاشیاء التی تمس بها الحاجة وفی دفع عین الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لایحتاج الفقیر الى ذلك الشیء بل یحتاج الى غیره وقد قلتم عد الاصناف لبیان مواقع الحاجة والعلة هی دفع الحاجة فیجوز الصرف الى صنف واحد توجد فیه الحاجة فالتعلیل بالحاجة فی الصورتین مغیر لحکم النص (وفی جواز غیر لفظ تکبیرة الافتتاح) أی غیرتم النص وهو قوله تعالى وربك فکبر بالتعلیل بان المراد تعظیم الله تعالى

وعدمها العموم وقتل النفس بغیر حق (قوله وأن لایغیر حکم النص) فالاطعام هو جعل الغیر طاعما سواء کان على وجه الاباحة أو التملیك فاشتراط التملیك قیاسا على الکسوة تغییر لحکم النص وکذا تقیید رقبة الکفارة بالمؤمنة تغییر للاطلاق المفهوم من النص وهذا الکلام ظاهر فی ان المراد تغییر حکم نص فی الجملة سواء کان هو النص فی حکم الاصل أو غیره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساکین وقوله تعالى أو تحریر رقبة لیس لبیان حکم الاصل بل حکم الفرع فعلى هذا لاحاجة الى هذا القید لان اشتراط عدم النص فی الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحکم المعدى أو عدمه وههنا النص دال على الحکم المعدى فی الفرع لان الاطلاق یدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبیل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الکافرة وانه لایشترط التملیك والایمان وقد یقال یجوز أن یغیر القیاس حکم نص لایدل على ثبوت الحکم فی الفرع ولا على عدمه وفیه نظر لانه محال على ذلك التقدیر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان یبقى الحکم فی الاصل على ما کان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغییر حکم النص فی نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغیرها قصدا الى أن فیها تغییر النص بالرأی ففهم الشارحون انها أمثلة لعدم بقاء حکم النص المعلل على ما کان قبل التعلیل فاعترضوا بان المغیر فی هذه الامثلة انما هو حکم النص فی الفرع لا فی الاصل (قوله وکذا السلم الحال) فی الحدیث من أراد منکم أن یسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الى

یدل على وجوب انتفاء النص فی الفرع فی القیاس قلت الشرط فیه أخرج مخرج الغالب فلا یفید عدمه عدم الحکم اتفاقا (قوله وأن لایغیر حکم النص) فان قلت القیاس لابد أن یغیر حکم النص من الخصوص الى العموم فلو کان عدم التغییر شرطا یلزم بطلان القیاس بالکلیة قلت المراد أن لایغیر المعنى المفهوم من النص لغة دون التغیر من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعلیل (قوله مغن) قال المحقق الشریف هذا لایغنی من الحق شیأ لان القید الرابع وهو قوله أن لایتغیر حکم النص أعم بالنسبة الى القید الثالث وهو قوله عدم النص فی الفرع لان المراد تغیر حکم نص فی الجملة وانتفاء الاخص لایستلزم انتفاء الاعم بل الامر بالعکس وتوهم الشارح باعتبار ملاحظة الامثلة والا فالقیدان متغایران عموما وخصوصا (قوله وههنا النص الخ) قیل منشؤه عدم الفرق بین عدم الدلالة والدلالة على العدم اذ لیس فی کل من النصین الا عدم الدلالة على القید وأما عدم القید فهو عدم أصلی لا مدلول للکلام فالصورتان المذکورتان مما لا نص فیهما فی الفرع الذی هو الاطعام وکفارة الیمین على الحکم الذی هو اشتراط التملیك واشتراط الایمان وجودا وعدما وجوابه مامر فی مباحث المطلق والمقید من ان المطلق ساکت عن القید نفیا واثباتا بل هو ناطق بالحکم فی المحل سواء وجد القید أو لم یوجد فلیتأمل قوله وفیه نظر لان تجویز تغییر القیاس حکم النص مطلقا باطل لامتناع تغییر القوی بالضعیف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم یدل على الثبوت ولا عدمه کیف یتصور تغییر النص بالقیاس (قوله قصدا الى ان فیها تغییر النص بالرأی)

(وفیه نظر) أقول تعلق وجهه ان تجویز ان تغییر القیاس حکم النص مطلقا باطل لامتناع تغییر القوی

أجل وضوء (وفي ازالة الخبث بغير الماء) أي غير ثم النص وهو قوله عليه الصلاة

فيجوز بأي لفظ كان نحو الله
والسلام الماء طهور وقوله
عليه الصلاة والسلام
حتيه واقرصيه ثم
اغسليه بالماء (قلنا المراد
التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير)
لان المراد التسوية
الشرعية في قوله عليه
الصلاة والسلام الا سواء
بسواء والتسوية المعتبرة
شرعا في المعدودات
التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير
فلا نسلم انه يعم القليل
والكثير كما يقال لا تقتل
حيوانا الا بالسكين فان
معناه لا تقتل حيوانا
من شأنه أن يقتل بالسكين
الا بالسكين فقتل حيوان
لا يقتل بالسكين كالقمل
والبرغوث لا يدخل تحت
النهي

عما هو حسن كذلك وأما
نحن معاشر الحنفية فلا
نجعل جهة الحسن كونه
مأمورا به والقبح كونه
منهيا عنه بل انما نستدل
بذلك على انه حسن في
نفسه وقبيح وان لم ندرك
الجهة الصالحة لذلك ولا
يمكن العكس (قوله
يقتضي كونه عدلا
واحسانا) قيل عليه
لا نزاع للاشعري في كون
العدل عدلا والاحسان
احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب
آجلا وليس بشئ فان مقصود المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشئ يدل على حسنه وكونه عدلا واحسانا سواء كان ذلك وقد

أجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو الزاما لا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل أعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير

الحمل في فصول البدائع على انه أراد فخر الاسلام بالتغيير الذي ذكر في الشرط الرابع تغيير مطلق النص أعم منه في الاصل أو في الفرع فاعترض عليه بانه يمنع عن الحمل عليه أمران عدم تصور تقييد المطلق من أمثلة الشرط الذي قبله وتغييره النص في هذا الشرط بقوله في الاصل عند ذكرها مجملا والظاهر عندي ان ليس مراد الشارح ان الامثلة المذكورة من أمثلة انتفاء الشرط الرابع بان يعتبر التغيير الذي فيه أعم بل انها نظائر كما هو فيه وأمثلة لمطلق التغيير الباطل لا التغيير المنفي في الشرط ونظير هذا الايراد السكاكي في تنكير المسند قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء ومثله كثير فيه كما صرح به الشارح في شرحه له وعلى هذا الايراد اعتراض جدي فان قلت ان حمل التغيير الذي ذكره فخر الاسلام في الشرط الرابع على تقييد حكم نص الاصل لم يكن في كلامه تعرض لاشتراط نفي تغيير حكم الفرع مع انه أيضا شرط قلت مستغني عن اشتراط عدم النص في الفرع كما علم من قول الشارح فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد فليتأمل (قوله واعترضوا بان المعتزلة الخ) قد يتكلف في تقرير الكلام بوجه يكون التغيير في تلك الامثلة في حكم نص الاصل وهو ان اشتراط التمليك في الكسوة قبل التعدية انما يكون لكونها كسوة وبعد التعدية يكون لكونها كفارة لا لكونها كسوة وهو تغيير حكم الاصل وكذا اشتراط الايمان في كفارة القتل قبل التعدية انما كان لكونها كفارة القتل قبل التعدية وبعدها يكون لاجل انها كفارة مطلق لا لاجل انها كفارة القتل وهو تغيير حكمه في الاصل تغيير من التقييد الى الاطلاق وهذا لا ينافي أن يكون في النص الوارد في الفرع أيضا تغيير من الاطلاق الى التقييد (قوله بحكم مفهوم المخالفة) قيل الوجه أن يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا مدخل في الدلالة عليه بحرف الغاية حتى لو قيل مؤجلا يدل الى أجل كان هذا الحكم مستفادا منه بلا مرية وعلى هذا التوجيه يندفع قوله لان مخالفة الخ وههنا توجيهان آخران يندفع بهما أيضا اعتراض الشارح أحدهما ان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بالقيود المذكورة في الحديث النبوي فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدية الى غير المورد فهو مغير لحكم النص

بالضعيف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم يدل على الثبوت ولا على عدمه كيف يتصور تغير النص بالقياس وال (أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية) أقول لا يخفى ما فيه من الضعف بل الوجه أن يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا يدخل في الدلالة عليه حرف الغاية حتى قيل لو مؤجلا يدل الى أجل كان هذا الحكم

(وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلابد من جواز دفع القيم) أى انما كان التعليل فى دفع القيم تغيير النص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم أوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم أمر

باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداتها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هنالك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص وأما الحكم الثانى المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام فى خمس من الابل السائمة شاة فقد علمناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة والتعليل وقع فى هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير فى الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل أن تقع فى كف الفقير ففى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفى حال بقاء يد الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف أى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا

وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون أولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدو لاعما هو خلاف مقتضى العقد أعنى الاجل ورد بأن اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب فى جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج فى احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية (قوله وانما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكاة قياسا على الغير بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكاة فى أموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لما رزقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء فى ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم فى مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لان الايتاء من جنس النصاب أسهل وبه اليه أوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان

وثانيهما ان من أراد أن يسلم يشمل كل من أسلم فهو على عمومه مأمور برعاية الامور المذكورة فى الحديث الشريف والقياس يقتضى جواز اهمال البعض للمسلم فيكون مقيدا لحكم النص (قوله وقد يقال الخ) قد يجاب عنه أيضا بان السلم انما شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم بناء على ان الزمان يصلح للكسب الذى هو من أسباب القدرة فلم يشرع فى مقدور التسليم فمن جملة مشروعاته أيضا قيام الركن بعدها حكم الاصل كما هو فيه الى الفرع (قوله لدفع الحرج لا حضار المبيع) فيه بحث لان التسليم اذا لزم عقيب العقد لزم احضاره الآن وجوابه يظهر بالتأمل (قوله بل بدلالة النصوص) وقيل باقتضائها وله أيضا وجه لان مثل هذه النصوص انما يرد فى موضع يكون الباعث على ذلك دفع حاجة الفقير فيكون الاذن بتصرف يحصله كالاستدلال لازما سابقا كما قيل يتصرف هكذا اذا دفع به حاجة الفقير (قوله وانجاز العدة أرزاقهم) ومن ضيق الفطن ههنا ان يعترض بان المواعيد المختلفة ربما تتعلق بالواجبات المختلفة من الاموال المختلفة بأن يتعلق بعضها بالزكاة وبعضها بصدقات أخر من العشور والغنائم وصدقات الفطر وغيرها فان اعتبار التوزيع للحاجات الناشئة أى العوارض التى قلما يوجد بحسب الامكنة أو الازمنة لا يناسب كرم من له أدنى مودة فضلا عمن هو أكرم الاكرمين (قوله لان الايتاء من جنس النصاب سهل) هذا انما يظهر على تقدير

مستفادا منه بلا مرية قال (لان الايتاء من جنس النصاب أسهل) أقول هذا على تقدير أن يعطى

الصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا علة غائية للصلاح أى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير يتعلق بالصرف

و بابتداء اليد يتعلق بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح و بدوام يده يتعلق بقوله

قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة أجيب بأن التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة فى الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وأيضا محال التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علقناه بالحاجة أى بحاجة الفقير الى الشاة أو بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ولجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة أشد وهى للحاجة أدفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع فى هذا الحكم أى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أى فى هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص أى بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل فى حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير وليس فيه أى فى ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال أو هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ماذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا الظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم أوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهى الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهى التقوم وان المستبدل به يجوز أن يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها وان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة فى الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع مافيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به فى دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مدة بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من رعاية حقالله تعالى أولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففى الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفى القيمة ثبت الاول

أن يعطى الشاة من الشاة أو الابل من الابل وأما على تقدير اعطائه الشاة من الابل فلا (قوله هو سائر الاموال) بجواز الاعطاء من سائر الاموال غير جواز الاستبدال فان استبدال الشاة بشئ يدفع مكانها غير اعطاء مال آخر من نقد أو جنس مع بقاء الشاة على حالها الا ان يجامعه لكن الحنث فيما يعطى لا فى الشاة فتأمل (قوله والمقصود واحد) قيل اتحاد المقصود لا يستدعى العدول فلا بد من بيان أمر يقتضى رجحان ماذكره على كلام فخر الاسلام وقد يقال المعتبر فى التعليل انما هو حال المصرف فاعتبار العلة من جانب المصرف أولى فليتأمل (قوله بنية الزكاة لم يجزه) لان المنفعة لا تصلح بدلا عن

مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور وفى قوله ان الصدقة واقعة فى الابتداء لله وفى البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست فى الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب أصحابنا فى الاصول

الحسن مناطا للمدح والثواب أولا ولا ريب فى دلالة الآية على هذا المقصود وأما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والقبح مناطا للذم والعقاب فقد بين فى محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطأ (قوله فالامر بالزكاة) قيل عليه لا نسلم انه أمر مطلق بل العقل قرينة على انه أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه ورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك فى بدء الملاحظة وأما بعد التأمل فيعلم ان حسن الواسطة ساقط عن درجة الاعتبار فلا قرينة فيه لانعزال العقل عن كونه قرينة لذلك (قوله فلا يحتاج الى الوضوء) لان افتقار الصلاة الى الوضوء لكونه طهارة لا لكونه عبادة ولا يتوقف على النية الا وصف كونه عبادة (قوله من القسم الاول) وهو الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه

(وذكر الاصناف لعد المصارف) فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس وأيضاً في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق (قوله وذكر الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما أحال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند

لعين الا في الاجازات الواردة على خلاف القياس (قوله وقد اعترض على ثبوت الخ) يعني ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكاة في الذهب والفضة وأما اذا وجبت فلا لان الشاة لا تتعين حينئذ لقضاء الحاجة ليجوز الاستبدال بل وجد شيء آخر مخلوق للثمنية وقد يجاب عنه بانه يمكن موضع يخلو عما يصلح لايفاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل أمر الفقراء ولم تقض حوائجهم وأيضا لما جاز صرف الشاة الى حاجة غير ما أكول اجماعا علم ان انجاز المواعيد المختلفة تتعلق بكل واجب مسمى (قوله فانما يلزم ان لو كان اللام للتمليك) الحصر اضافي بالنسبة الى كونها للعاقبة والا فاستحقاق الكل يلزم اذا جعل اللام للاستحقاق أيضا كما في قولك العزة لله وهي غير لام التمليك كما صرح به في مغنى اللبيب على انك أن تقول اللام ههنا لا تكون للاستحقاق لانها انما تقع بين معنى وذات كما صرح به أيضا فيه والصدقة ليست بمعنى اذ ليس أعم اذ بها المعنى المصدري (قوله وانما أحال الخ) حيث قال ذكروا ان اللام للعاقبة وقد يقال حمل اللام على العاقبة أولى من حملها على الاختصاص لبيان المصارف لان الاختصاص مستفاد من انما ولام التعريف والحمل على الافادة أولى من الحمل على الاعادة ورد بان لزوم الحمل على المجاز البعيد يعارضه ولقائل أن يقول قوله مجاز بعيد لا يصار اليه لا يتجه على مذهب أبي حنيفة رحمه الله لان العاقبة من معاني اللام حقيقة عند الكوفيين وان أنكره البصريون ومن تبعهم ذكره في مغنى اللبيب والامام رحمه الله كوفي والمصنف انما يتكلم على مذهبه فليس قوله وقد ذكروا لان كون اللام للعاقبة مجاز بل لان المصير اليها لا يتعين في

الشاة من الابل الا بتكلف (وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة الخ) اقول يعني ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم يجب الزكاة في الذهب والفضة وأما اذا وجب فلا لان الشاة متلائم

ما لا يقبل سقوط التكليف بحال (قوله ويصرف عنه) ان دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلاة أو على كونه شبيها بالحسن لغيره كالزكاة أو على كونه حسنا لمعنى في غيره كالجهاد (قوله أي الذي لا يقبل الخ) الاولى أن يذكر هذا بعد قوله يتناول الضرب الاول وأورد عليه بانه مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شراح كلام فخر الاسلام من ان المراد من الضرب الاول حسن القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة والمراد بالضرب الثاني ما يكون حسنا لمعنى في غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضي الخ دليل لتناول الامر المطلق للضرب الاول وقوله وكونه عبادة الخ دليل آخر في هذا المدعى ولا خفاء في عدم دلالته على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه حسنا لمعنى في نفسه ورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن المأمور به لمعنى في نفسه يجامع عدم احتمال السقوط والظاهر من كلام

على انه ان اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف (والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص) اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث

الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول أدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله أكبر لانه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم أي قل أو افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم وكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد (واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل مائع يصلح لها) اعلم انه أورد الاشكال على قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور وفيه يرد زوال لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور

تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وأيضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكاة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا (قوله على انه ان أريد هذا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه رعاية ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد فابطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان (قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعني ان المقصود هو الازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن أمرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب أن يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى

المقصود ولا يحصل على تقدير حملها على الاختصاص كما ذكره الشارح نفسه (قوله وبتعذر الاستغراق ثانيا) حيث قال وأيضا في هذا الموضع لو أريد الخ وكان حق الكلام أن يقال لا يمكن ان يراد بهما الجمع اذ لو أريد الخ (قوله لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية) اعترض عليه بان مذهب الخصم توزيع المجموع صرح به المصنف في شرح الوقاية فليس له أن يلتزم بطلان الجمعية ويدعي تملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس لا المجموع (قوله ملكا للاجناس) قيل ليس لمن يعرف معنى الجنسية والتمليك أن يدعي هذه الدعوى لان الملاك ينبغي ان تكون أشخاصا لا أجناسا (قوله ولا مدفع له الا ما ذكرنا) أراد به قوله من ان الزكاة خالص حق الله تعالى لا قوله وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص (قال المصنف فانه ليس في وسع العبد الخ) فيه بحث لانا نسلم ان ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى له تعالى بتغيير جعله ثابتا له في نفس الامر لكن في وسعه ذكر ما يدل على ثبوته له تعالى فالفرق المذكور مفيد للخصم اذا سلم ان معنى الآية الكريمة اثبات الكبرياء للرب باللسان والاولى أن يقتصر في الجواب على ان ليس معنى الآية الا قل أو افعل ما فيه تعظيم الله تعالى فتأمل (قوله وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي)

تعين قضاء الحوائج يجوز الاستبدال بل وجد شيء آخر مخلوق للتشبيه قال (وبتعذر الاستغراق ثانيا) أقول حيث قال وأيضا في هذا الموضع لو أريد الخ فان حق العبارة أن يقال اذ لو أريد هذا الجمع الخ قال (ولا مدفع له الا ما ذكرنا) أقول يعني قوله وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المضاف الخ قال (فان قيل بل الحكم بطهارة المحل) أقول منشأ السؤال قوله وكون الماء آلة صالحة للازالة

نفى الاسلام ويحتمل الضرب الثاني بدليل أن يكون قسما من القسم الاول كما حمل عليه المصنف لا قسيما له كما حملوه ربان في تغيير

وان أورد على قوله عليه الصلاة والسلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فواردوا الجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لان من ألقى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة (وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول فى الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر ان يلزمها أمر غير معقول دفعا للحرج

زوال المانع الشرعى ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فيسلل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالى بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهى الازالة وأما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر فى بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفى الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة وأما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتى جوابه فى بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج فى صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله طهورا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن أمرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون

جواب عما يقال تطهير الماء حسى أو طبيعى فكيف يتعدى ويمكن أن يجاب أيضا بان المعدى صلوح المحل للتلبس بحال الملاقاة وأجاب فخر الاسلام بان المعدى عدم تنجسه بالملاقاة الى أوان المزايلة فانه شرعى وفيه بحث لانه غير معقول فكيف يتعدى (قال المصنف وان أورد على قوله عليه السلام حتيه واقرصيه) قالت أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه سألت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيت احدانا اذا أصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع فقال عليه الصلاة والسلام اذا أصاب ثوب احداكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصلى فيه وفى رواية حتيه ثم اقرصيه ثم رشيه بالماء وصلى فيه الحت القشر باليد أو العود والقرص الدلك باطراف الاصابع والاظفار مع صب الماء (قال لا يبالى بخبثه) أى تنجسه وحرمة الانتفاع به بعد الاستعمال وان كان لا ينجس فى أول الملاقاة (قوله بخلاف سائر المائعات) لا يقال لا نسلم انه يلحقه عند استعمال سائر المائعات حرج لانه قد رضى بذلك لانا نقول لو الحق سائر المائعات بالماء لوجب عليه استعماله البتة عند فقدان الماء ولم يجز المصير الى التيمم وحينئذ يلزمه الاستعمال رضى أم لا وفيه من الحرج ما لا يخفى كذا ذكره القاآنى وفيه نظر لان الماء اذا لم يبع الا باكثر من ثمن مثله يجوز التيمم فليجز التيمم فى المائعات أيضا عند عدم الرضا ولحوق الحرج المماثل لحرج شراء الماء باكثر من ثمن مثله بل أزيد (قوله وفيه نظر أما أولا الخ) أجيب عن النظر الاول بان الحكم حينئذ يكون معدى بفرع يعتبر هو انه فى الاصل وهو الماء يوجد على وجه لا يبالى بخبثه ولا يلحقه الحرج وفى الفرع على وجه يبالى بخبثه وعن الثانى بان الحرج فى رفع الخبث دونه فى رفع الحدث لان رفع الحدث بالماء أو بالتيمم عند تعذره فلو كانت المائعات فى حكمه لوجب استعمالها عند تعذر الماء فيكثر الاحتياج الى استعمالها وأما الخبث فيدفع بالقطع والحرق والفرك أو المسح والاستنجار أيضا فيقل الاحتياج فيه الى استعمالها على تقدير جواز ازالة الخبث بها وقد عرفت ما فى هذا الجواب من النظر السابق فتأمل (قوله قلنا يأتى جوابه فى بحث المناقضة) وهو ان

الحكم شرعى معلل بكونه مزيلا مع قوله وكونه مزيلا يتضمن أمرين طهارة المحل قال (وفيه نظر) أقول أى فى جواب التسليم نظر أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق بوجدان الماء مباحا دون سائر المائعات بعد

الاسلوب فى قوله وكونه عبادة دون أن يقول ولان كونه الخ اشارة الى ان ذلك دليل على اقتضائه الحسن لمعنى فى نفسه فحسب ولذلك فسره المصنف رحمه الله بقوله اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه (قوله وفى الثانى يوجب الخ) على خلاف فخر الاسلام حيث قال الامر المطلق فى اقتضائه صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى انتهى (قوله والفرق بينهما) وهو ان المقتضى مقدم على الامر بان يكون حسنا فى نفسه أى مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقبله لان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر عنه يوجبه الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادة بما هى

عبادة ليس حسنا أوجبه الامر وانما هو حسن ثبت لها لكونها مأمورا بها فان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعرى من نفى الحسن العقلى فلعل الاحسن عبارة فخر الاسلام رحمه الله فتأمل (قوله فصل) هذا الفصل لبيان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجامع لانه يجتمع فيه الحسن لعينه والحسن لغيره باعتبارين كظهر الملفوف باداته فانه بعد ما كان حسنا لنفسه صار حسنا لغيره أيضا احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى ونظير ذلك المرأة الجميلة اذا

وهو أن لا ينجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا فالمزيل به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة

المعنى معقولا لانه يلزم لضرورة دفع الحرج (قوله وهو أن لا ينجس كل ما يصل اليه) لنفي الشمول لا لشمول النفي (قوله ولان الماء مطهر طبعا) تعليل لمعقولية ازالة الماء الخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا (قوله ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور

المراد بعدم معقولية المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس البدن وغيرها بخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس أدرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله لنفي الشمول لا لشمول النفي) قيل ليس الامر كما زعم لان نفي السالبة الجزئية لا تفيد ان كل ماء يصل اليه من الغسل ليس بنجس وهو المقصود بيان انه أمر مختص بالماء غير معقول والتقدير وهو أن لا ينجس كل ما وصل اليه في الماء عند الغسل فهو حينئذ لشمول النفي لا لنفي الشمول (قوله ولان الماء مطهر طبعا) قيل عليه كونه مطهرا طبعا في الحدث الحكمي ممنوع بل كونه مطهرا اذا كانت النجاسة حكمية حكمي أيضا فيحتاج الى النية وأجيب بان الماء حقيقة واحدة من شأنها الازالة واذا كانت طبيعية كانت في جميع المواضع كذلك لان ما بالذات لا يزول بالعرض وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فينبغي أن لا يحتاج الى النية في غسل النجاسة العينية وليس فليس وفيه بحث لان للخصم أن يقول انه حقيقة واحدة من شأنها ازالة الخبث ولا تختلف عنها هذه وأما ازالتها الحدث فليست بطبعها (قوله لدخول العلامة فيه) أجاب عنه جدي في فصول البدائع بان العلامة المختصة كالاذان معرف الوقت أو مطلق الحكم من حيث هو والكلام في معرف حكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وهذا الجواب يدل على ان المراد بالحكم المأخوذ في تعريف العلة حكم الاصل وهو المفهوم من كلام ابن الحاجب وغيره من المحققين والاعتراض بخروج العلة المستنبطة يدفع على هذا بان المستنبطة انما تتوقف على ثبوت الحكم من حيث انه حكم ما منوط بعلة ما ومن حيث انه معلول وانتهض الدليل على معلوليته والحكم انما يتوقف على المستنبط من حيث تعينه المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث ذاته بلا ملاحظة معلولية وأيضا تعريفها اياه من حيث التعدية وتعريفه اياها من حيث الوجود (قوله قيل ولا جامع الخ) قائله ابن الحاجب وهو مبني على ان المراد من الحكم حكم الاصل ان قلت لا وجه لتخصيص المستنبط بالخروج اذ لا علة داخلة تحت التعريف بالمعرف حينئذ أما المستنبطة فلما ذكروا أما المنصوصة والمجمع عليها فلان تعريف الحكم في الاول بالنص وفي الثاني بالاجماع وأجيب بعد تسليم أن يراد بكون الوصف معرفا للحكم أن لا يثبت الحكم الا به بان تعريف النص والاجماع الوجوب مثلا الدلالة على طلب الايقاع والزامه منوطا بالعلة وتعريفها اشتغال الذمة به ولزوم الوقوع عنده فالمعرفة بهما السالفة غير المعرفة بهما اللاحقة ولا تلازم بينهما لجواز وجود الاول بدون الثاني لو لم يتحقق المناط وبالعكس لو كان اللزوم عقليا فهذا الفرق ما بين وجوب الاداء

فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة) اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف أي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشئ كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم وان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم

وجوابه

بل فى الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا أن الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحتراق بالنار ولا فرق فى هذا بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشئ فخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه تعالى حكم انه كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل السنة والجماعة على ما عرف فى علم الكلام

تزينت استزادت حسنا ومن تفاريع هذا ان وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة الممكنة التى بها يتمكن العبد من ادائها وتوقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فيكون حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته (قوله لانه لا يليق من الحكيم) اذ الابتلاء انما يتحقق فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه أو يتركه باختياره فيعاقب به واذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على تركه فيكون معذورا فلا يتحقق معنى الابتلاء وحكمة التكليف وقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعاذة عن تحميل ما لا يطيقه من العقوبات النازلة على من قبلنا لا عن تكليفه به ووافقنا فيه المعتزلة بناء على وجوب الاصلح عليه تعالى عنه عندهم (قوله وهو غير واقع فى الممتنع الخ) اعلم ان ما لا يطيقه العبد على مراتب ما يمتنع فى ذاته كجمع النقيضين وخلق القديم مما لا يتعلق به القدرة أصلا وما يمكن فى نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة أصلا كخلق الجسم أو عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وما يمكن صدوره من

وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان فى الماهية ولوازمها قلنا لا ينافى كون أحدهما أجلى من الآخر بعارض (قوله بل فى الوجوب الحادث) لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثر الشئ آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم و يكون معنى تأثير العلة تأثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد (قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجد الوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وأفعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا فى كل ما تحقق عندهم انه علة (قوله كلما وجد ذلك الشئ يوجد عقيبه الوجوب) فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شئ جعله الشارع علة الحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشئ بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية

ونفس الوجوب حيث قالوا الاول بالخطاب والثانى بالسبب (قوله هما مثلان) يعنى وقد تقرر ان حكم المثلين واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان الجلاء والخفاء ليسا من لوازم الماهية فلا يقدح الاختلاف بهما فى الاتحاد فى الماهية (قوله وجوابه ما أشار اليه الخ) حاصله ان معنى كونه أثر الفعل ترتبه عليه ومعنى كونه أثر الخطاب كون الخطاب حاكما بترتبه على الفعل فلا يلزم الاجتماع المحال (قوله وعلى هذا لا يبعد) قيل هذا بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد فى الخطاب الازلى ولو

ثبوت العلة وأما ثانيا فلان ما ذكره يقتضى أن لا يرفع سائر المائعات الخبث أيضا قال (وجوابه ان المعرف للعلة الخ) أقول يعنى ان الحكم فردين أحدهما حكم الاصل والثانى حكم الفرع الاول هو المعرف للعلة والمتقدم عليها والثانى هو المعرف بالعلة والمتأخر فلا دور قال (فان قيل هما مثلان الخ) أقول يعنى ان الحكمين مثلان وقد تقرر ان حكم الامثال واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان التفرقة بالجلاء والخفاء بعارض لا ينافى لاتحاد فى الماهية ولوازمها لانهما ليسا من لوازم الماهية قال (ولقائل أن يقول الخ) أقول يعنى ان الوجوب الحادث لا يجوز أن يكون أثر الفعل الحادث لاستلزامه اجتماع مؤثرين على أثر واحد بالشخص لان الوجوب عندكم أثر الخطاب القديم فاذا كان أثر الفعل أيضا لزم ما ذكرنا وتقرير الجواب ان معنى كونه أثر الفعل ترتبه على الفعل ومعنى كونه أثر الخطاب كون الخطاب حكما بترتبه على الفعل فلا يلزم اجتماع المحال قال (وعلى هذا لا يبعد الخ) أقول هذا بعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد فى الخطاب الازلى ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضا لا يحصل

(الا أن يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب فى حقنا) فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان فى الحقيقة المقتول ميت باجله ففى ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب) بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما فى قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجئ والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع فى شرعه الحكم) هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى (من جلب نفع) أى الى العباد (أو دفع ضرر) أى عن العباد وهذا مبنى على ان أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما أبعد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة فى القرآن ودالة على ما قلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان أولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا فى ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العبد اذ

فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشئ (قوله الا أن يقال بالنسبة الينا) يعنى ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام فى حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد (قوله فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لان تعليل بعثة النبى عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبى عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع ضررا) قريب مما ذكره الامام فى المحصول انه الوصف الذى يفضى الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع ضررا وفسر النفع باللذة أو ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم أو ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء فى العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثانى قول من يأبى ذلك وقال القاضى الامام أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعنى اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا وتكون تلك المصلحة أمرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به فى التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير

باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضا لا يحصل الا من الشارع الخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه وأجيب بان معنى تأثير العلة كونها سببا حاصلا لحصول التعلق المذكور ولا فساد فيه ولا بعد أيضا (قوله يعنى ان الموجب للاحكام الخ) بيان لحاصل معنى كون العلة مؤثرة بالنسبة الينا (قوله لان تعليل بعثة النبى عليه الصلاة والسلام الخ) قيل هذا توجيه بعيد لتوجيه المنع على لزوم التعليل للبعثة ممن ينكر التعليل بل التوجيه أن يقال البعثة معللة بابتداء الخلق فمن قال بعدم تعليلها قال بعدم البعثة لعدم علتها لما تحقق من انها كلما عدمت العلة عدم المعلول وكذا اظهار المعجزات وأنت خبير بان منكر التعليل منكر لاستلزامه كما يدل عليه دليلهم لا لزومه فقط فلو توجه المنع على التوجيه الاول توجه على الثانى أيضا فلا فرق فتأمل (قال المصنف وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا الخ) قد يستدل على نفى الغرض عن أفعاله تعالى بوجه لا يرد عليه ما ذكره وهو ان الغرض فى العرف هو العلة الغائية وقد صرحوا بانها علة لعلية العلة الفاعلية فلو عللت أفعاله تعالى بالاغراض لزم كون عليته تعالى معلولة للعلة الغائية فيكون فى عليته محتاجا الى الغير فيلزم استكماله سبحانه وتعالى عنه علوا كبيرا (قوله قريب مما ذكره الامام الخ) والفرق أن المناسب على ما ذكره المصنف نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام ما يفضى الى الجالب (قوله ولا يخفى ان ما ذهب اليه الخ) أجيب عنه بان مناسبة الوصف انما يعتبر بالنسبة الى الحكم

الا من الشارع الخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه قال (المصنف وقد قيل عليه انما يكون مستكملا الخ) أقول قال قدماء المشايخ أفعال الله ليست معللة بالاغراض والا لزم استكماله بالغير

وأجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انهما ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الاولوية بالنسبة الى البادي مرجحا (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد أو تدفع الضرر عنهم

تسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا أو يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام أبو زيد الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها أو دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفء وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن أن يفوت الكفء لا الى بدل واما أن لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلوه منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى

اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلهذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي وأحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ويمكن أن يفسر ما ذكره الامام أبو زيد بهذا المعنى أن المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي أولى من العكس ويمكن أن يقال المراد عامة العقول

في العلية أي في صلاحية أن يكون الوصف علة للحكم باعتباره فان كان جهة المناسبة في العلية جلب النفع للعبد أو دفع الضرر عنه فعلية القتل للقصاص يقتضي بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرر فيستقيم على التفسير الاول وان كانت هي الملاءمة للعقل فيكون القتل علة للقصاص ملائم للعقل فيستقيم على التفسير الثاني أيضا وكذا على تفسير القاضي ان كانت هي كون المقصود من شرع الحكم حاصلا بعلية هذا الوصف لهذا الحكم لان كون القتل علة للقصاص محصل للمقصود من شرعية القصاص وهو بقاء الحياة (قوله على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة) لان كل من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيتخاص ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة (قوله اذ ربما يقول الخصم الخ) قيل هذا مشترك الالزام لان المراد من الصلاحية في قول الآمدي ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم انما هو الصلاحية عقلا فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان مثال هذا المنع مردودة في البديهيات لا يعبأ بها ولا يحتاج في دفعها الى دليل بل يكتفى بتنبيه ومن قال ان كون القتل موجبا للقصاص لا يحصل به بقاء الحياة للعبد لا يلائم عقلي اذ لا يحصل به هذا المقصود يكون مكابرة مسقطا (قوله ويمكن أن يقال الخ) وقيل المراد بالعقول ما للغالب

ويعترض عليه بعض المتأخرين بما نقل المصنف وأجاب عنه بعضهم بما نقله أيضا كما ذكر في الكتب الكلامية أقول الحق ان مراد القدماء ليس ما أخذه المتأخرون بل مرادهم ان الغرض في العلة الغائية وقد صرحوا انها علة لعلية العلة الفاعلية فلو علت أفعاله تعالى بالاغراض لزم كون عليته تعالى معلولة للعلة الغائية فيكون في عليته محتاجا الى الغير فيلزم استكماله به تعالى عنه علوا كبيرا قال (على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة الخ) فان من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه

وصف ظاهر منضبط يدور معها) أي يدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أي وجود الحكمة عنده أي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما أو في الاغلب (كالسفر مع المشقة) أي ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب (وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل) كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه الصلاة والسلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف (لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا) أي للتعليل (والنص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة أي نعم ان النص موجب للحكم بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة (والتعليل لاثبات الحكم في الفرع) جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته أي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في

الثاني

ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الاصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين أصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع أوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو أيضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد محتمل لعليته وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض أي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما يجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه

من الكمل المصنفين بدليل الاطلاق والاستغراق عرفي (قوله انما يصلح للدفع دون الالزام) نظيره استصحاب الحال فان حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والالزام حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت ونظائره كثيرة (قوله هذا قالوا الخ) وفيه بحث اذ يرد الاعتراض عليه بالمسئلة الطاحونية فان المالك اذا قال ماء الطاحونة كان جاريا في المدة وقال المستأجر لم يكن جاريا يحكم الحال فقد صلح الاستصحاب حجة للاستحقاق ويمكن أن يجاب بان الاستصحاب وان لم يصلح حجة مستقلة يصلح مرجحا وذلك ههنا اذ الموجب للاستحقاق هو العقد بعد تسليم الطاحونة اليه في المدة ولكن تعارض كل منهما في اعراض ما يوجب السقوط فيجعل الحال مرجحا لكلام الموجر لا موجبا للاستحقاق فهي في الحقيقة دافعة لاستحقاق السقوط بعد الثبوت لا موجبة وللقائل أن يقول ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا تمسك الخصم بالحقيقة أو بكون الامر للوجوب وانه لا يحتاج الى اقامة الدليل هناك بل يكفيه التمسك بالاصل بان يقول الاصل في الكلام الحقيقة وفي الامر الوجوب ويصلح ذلك للالزام فينبغي أن يكفي فيما نحن فيه التمسك بان الاصل معلولية النص ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر والفرق عسير (قوله فان قيل ههنا قسم آخر الخ) ويمكن أن يقال هذا القسم مندرج في القسم الاول أعني التعليل بكل الاوصاف وكذا يكون الكل لاحاطة الاجزاء اذا أضيف الى المعرفة ليس بكل كما سبق (قوله او يراد كل وصف الخ) ويمكن أن يجاب بان المراد كل وصف صالح للعلية والتعدية فلا تناقض وقد يجاب أيضا بان المراد بالبعض ما يقابل الجميع وكل وصف بالنسبة الى الجميع بعض فيصدق اسم البعض عليه وحينئذ يثبت عدم الثبوت

الفرع بل فى الفرع موجب الحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم فى الفرع لا فى الاصل (وعند الشافعى رحمه الله معللة لكن لابد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لابد مع ذلك) أى مع ما قال الشافعى رحمه الله (من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة لاحتمال أن يكون من النصوص الغير المعللة نظيره فى حديث الربا ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربا أيضا لانه لما شرط تعيين أحد البدلين احترازا عن الدين بالدين) فانه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ (بشرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل) فان للنقد مزية على النسيئة (وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعى رحمه الله التقابض فى بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا فى ربا النسيئة نعلله فى ربا الفضل أيضا لانه أثبت منه) لان الربا هو الفضل الخالى عن العوض وهو موجود حقيقة فى ربا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها اما الربا فى النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل

الثانى ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا أن يقوم مانع كمخالفة نص أو اجماع أو معارضة أوصاف و وجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ماهو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ماهو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة فى الفروع لاختلافهم فى العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربا فى النقدين معلل عند الشافعية بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم (قوله نظيره) أى نظير الاصل المذكور فى قوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربا أيضا أى وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه

بالاحتمال متناول له أيضا (قوله بين نص ونص) قيل عليه الواجب أن يقال بين وصف ووصف لان الكلام فيه وأجيب بأن معنى كلامه ان الادلة قائمة على حجية القياس مطلقا والقياس لا يكون الا بتعليل النص ولا تفرقة فى الادلة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل وبهذا يظهر ان قوله ان الادلة قائمة الى قوله فيكون التعليل هو الاصل لبيان احتمال التعليل فى النصوص وباقى كلامه لبيان حقية التعليل بكل وصف (قوله واحتياج التعيين الخ) رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل لاحتياج التعليل والتمييز الى الدليل (قوله وبهذا يخرج الجواب الخ) أى بقوله واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وأراد بالدليل الثانى قوله وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف الخ ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافى كون الاصل هو التعليل (قوله ولقائل أن يقول) ايراد على ابطال التعليل بكل وصف بلزوم التناقض (قوله أى نظير الاصل المذكور) وهو انه لا بد فى التعليل مع ما قاله الشافعى رحمه الله من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفى فيه بان الاصل فى النصوص التعليل (قوله مثلا بمثل يدا بيد)

الزجر فلا يتخلص ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة ولا بالبعض هو قوله لان كل وصف عينه المجتهد الخ قال (واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى الخ) أقول رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل لاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل قال وبهذا يخرج الجواب الخ) أقول اشارة الى قوله ولا بد له من مميز الى آخره وأراد بالدليل الثانى قوله ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافى كون الاصل هو التعليل ولا يوجب كون الاصل عدم التعليل قال (ولقائل أن يقول لا نسلم ان التعليل الخ) أقول هذا ايراد على قوله فى دليل الوجه الثالث ولا بكل واحد

العبد الا انه امتنع لسبق القول وجرى القضاء ومضى القدر بان يتعلق علم الله تعالى وارادته وقضاؤه على خلافه ولا خلاف لاحد في جوازه عقلا ووقوعه شرعا

كما ان الاول لا يقع ولا يجوز وفاقا وانما الخلاف في النوع الثاني فقالت الاشعرية يجوز عقلا اذ العباد مما يملكه فيفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وأما قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء ليس بتكليف بل خطاب تعجيز وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لان قضية الحكمة تأباه ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم وأما المتقدمون فلا يتخطون عن حدود الشرع في أمثاله ولا يتصرفون في معاني الآيات لعدم تعلق الحكم الناجز به والشرع لم يتكلم في جوازه وعدمه حتى يكون اعتقاده داخلا في عقد الدين (قوله واقع عند الاشعري) ولعل نسبة ذلك اليه بناء على مذهبه من القول بالجبر في خلق الافعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد أصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولا يخفى عليك انه غير مختص بإيمان أبي جهل بل جميع التكاليف على ذلك يكون تكليفا بالمحال ثم ذهب بعض أصحابه كأبي المعالي الجويني وفخر الدين الرازي وغيرهما الى أن تكليف أبي لهب بالايمان تكليف بالمحال لانه اذ من جملة ما علم مجيئه انه لا يؤمن وتكليفه بان يصدقه في ان

كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعديه وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل وهو مبنى تعديه وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبنى تعديه وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة

انتصاب مثلا ويدا على الحالية والتقدير بيعوا الذهب بالفضة مقابلا مثلا بمثل فطرح مقابلا وأقيم مثلا بمثل مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله بمثل لان معنى المنوب عنه يحصل من المجموع الا انه أجرى الاعراب على الجزء الاول كذا ذكره صاحب الاقليد في كامنه فوه الهدى (قوله كوجوب المماثلة) قيل لو كان مراد المصنف بقوله أيضا كوجوب المماثلة على ما هو الظاهر من كلام الشارح لقال وذلك أيضا من باب الربا بتقديم لفظة أيضا فالوجه أن يقال معناه كما انه من باب منع بيع الدين بالدين فانه لا يجوز أيضا الا لكونه ربا الا انهما متساويان بل لان الحديث الشريف نهى عن بيع الكالئ بالكالئ ولا يكون العقد غير مفيد شيئا وكان في معنى العبث وهو حرام وأنت خبير بان ما ذكره الشارح أنسب بسياق الحديث حيث أوجب فيه لمنع الربا المماثلة بقوله مثلا بمثل والتعيين بقوله يدا بيد وحديث التقديم سهل على ان المراد من التعيين التعيين من الطرفين والاحتراز عن بيع الدين بالدين لا يحتاج اليه بل يكفيه التعيين من جانب (قوله عن شبهة الفضل) لان العين خير من الدين ولذا لم يصح أداء زكاة العين من الدين ولم يحنث حينئذ ان كان له مال هكذا وليس له الا الديون (قوله مع الحلول وذكر الاوصاف) ذكرهما تحقيقا لمعنى وجوب التعيين فانهما اذا وجدا كان القياس أن يجوز البيع فلما لم يجز علم ان التعيين واجب (قوله سواء اتحد الجنس أو اختلف) تصريح بما علم من اطلاق لفظ الطعام فانه يتناول كل مطعوم سواء اتحد الجنس أو اختلف بان باع كر حنطة بكر حنطة أو بكر شعير فافترقا من غير قبض فانه لا يجوز العقد عند الشافعي رحمه الله للحديث المعروف أعني يدا بيد أي قبضا بقبض لان اليد آلة القبض فاراد بها ذلك ويجوز عندنا لان المراد من الحديث الشريف ايجاب التعيين ومن حيث المبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كما لو باع ثوبا بثوب أو ثوبين فافترقا من غير قبض فان قلت هذا يشكل بما اذا باع ابريق فضة بابريق فضة أو ذهب حيث يشترط القبض مع انه متعين بالتعيين قلت التعيين في الابريق يعارض الصفة والا فهما خلقا ثمنين فبقي شبهة عدم التعيين نظرا الى الاصل فيشترط القبض اعتبار الشبهة في الربا بخلاف الطعام فانه ما خلق للثمنية فلا يكون فيها شبهة عدم التعيين بعد التعيين (قوله لان ربا الفضل الخ) تعليل لقوله فيجب وقوله لان فيه شبهة الفضل تعليل لقوله وهو مبنى تعديه

لان فيها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل قال (مع الحلول وذكر الاوصاف) أقول انما ذكر هذين القيدين تحقيقا لمعنى وجوب التعيين فانهما اذا وجدا كان القياس أن يجوز البيع

الشئ أولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص فى ربا النسيئة دليل على كونه معللا فى ربا الفضل وكونه معللا فى ربا النسيئة مستند الى الاجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا فى النسيئة وان النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا وفى بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا فى الجملة قد يكون نصا أو اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهى بالآخرة الى نص أو اجماع قطعا للتسلسل وليس فى كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى أورده المصنف من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه أنا نشترط فى العلة التأثير أى اعتبار الشارع جنسه أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا فى الجملة ضرورة انه قد اعتبره علة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل فى ربا النسيئة كاف فى كون النص من النصوص المعللة فى الجملة ولا حاجة الى باقى المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة فى

وجوب التعيين وضمير هو راجع الى ربا النسيئة وقوله لان حقيقة الشئ تعليل لقوله أشد ثبوتا (قوله انما الربا فى النسيئة الخ) أى عند اختلاف الجنس وأما عند اتحاده فقد يكون فى الفضل فلا حصر مطلقا أو نقول الحصر راجع الى استدامة الربا فى وجود أحدهما بخلاف ربا الفضل انما هو عند وجود القدر والجنس لا غير (قوله وليس فى كلامهم ما يوهم الخ) قيل عليه قول المصنف وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان النص معلل فى الجملة موهم لذلك بلا شك لان معناه لا بد فى تعليل النص مع ما قاله الشافعى رحمه الله وهو وجوب دليل مميز للوصف عما عداه من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة فلما كان هذا أيضا تعليل النص وقد قيل لا بد فى تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل أوهم ان هذا التعليل أيضا موقوف على تعليل آخر وهلم جرا (قوله وتقرير جوابه) حاصل الجواب انا نختار ان بعض التعليلات لا يتوقف على تعليل آخر بان يكون منصوصا أو مجمعا عليه (قوله وربما يقال) قد يدفع الدور بانا لا نسلم توقف كون النص معللا على استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة وغير مؤثرة بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور (قوله فاثبات ذلك به دور) أى اثبات كون النص معللا باستخراج العلة دور والاظهر أن يقال فاثباته بذلك دور (قوله الى باقى المقدمات الخ) أى التى أوردها لاثبات التعليل فى ربا الفضل (قوله ولان وجوب التعيين الخ) قد يجاب عنه بان النص انما دل على الجواز فى الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفى الجواز فى صورة عدم التماثل وعدم تعيين البدلين لعدم قولنا بالمفهوم بل يثبت عدم الجواز فيها بالقياس بالفضل على النسيئة وقد سبق مناف

فلما لم يجز تعين ان التعيين واجب قال (وليس فى كلامهم ما يوهم ان كل تعليل الخ) أقول فيه بحث لان قول المصنف عندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة موهم لذلك بلا شك لان معناه لا بد فى تعليل النص مع ما قال الشافعى وهو وجوب دليل مميز للوصف عما عداه من الدليل على ان هذا النص معلل فى الجملة فلما كان هذا أيضا تعليل النص وقد قيل لا بد فى تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل أوهم ان هذا التعليل أيضا موقوف على تعليل آخر وهلم جرا قال (وربما يقال ان استخراج العلة الخ) أقول هذا رد للجواب المذكور وتوجيهه ان استخراج العلة واعتبار تأثيرها موقوف على كون

فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن أن يجاب عن هذا بانا لما شرطنا فى العلة التأثير وهو ان يثبت بالنص أو الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه فى جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه فى جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير الاول أن يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة

لا يصدقه ويذعن ما وجد فى نفسه خلافه مستحيل بالذات قطعا ولا محالة انه خلاف النص والاجماع ولو سلم الامتناع بالذات فهو اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وتبابه ودخوله النار لا يدل على تأبيد كفره وسوء خاتمته لاحتمال أن يدخلها بكبيرة يرتكبها بعد الايمان وأن يكون لسبب آخر بل لمحض الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يجز شرعا ولكن يمكن أن يجوزه أبو لهب ولا يستبعده هذا (قوله قلنا لكن العبد الخ) اعتراف بان العبد غير قادر فى فعله وانه غير صادر من تأثيره فيه وانما

(الثاني يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكاة في المضروب عندنا) فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما أصلا (حتى تجب الزكاة في

الحلي والربا عنده وعارضا كالكيل للربا) فان الكيل ليس بلازم للحنطة

والشعير فانهما قد يباعان وزنا (وجليا وخفيا على ما يأتي واسما) أي اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض (وحكما كقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين) قاس النبي عليه الصلاة والسلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة (وكقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد) فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فأنت حر (ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب

وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي ۞ مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة من

عندنا) وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية

الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والواجب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة

تحقيق ذلك الشرط كلام يندفع به أيضا هذا الاعتراض فليتذكر (قال المصنف كالثمنية الخ) قيل عليه الزكاة تتعلق بكونه مال التجارة لا بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا سقط عنها هذا الوصف كما لو جعلت السائمة علوفة وأجيب بانه لا فرق بين قولنا هو ثمن وقولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالاثمان وبالثمنية تكون نصابا الا باستعمالها فثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصابا صفة لازمة (قوله صلاحية المحل للاتصاف به) وتلك الصلاحية لا ينفك وان انفك الاتصاف بالفعل وفيه بحث اذ يلزم ان يكون العلة لازما والكلام في التعليل بالعارض اللهم الا أن يقال العلة نفس الكيل باعتبار صلاحية المحل للاتصاف به وفيه ما فيه (قوله ولا بالخفي) استدل عليه بان الوصف المعال به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد أن يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي وأجيب بان الوصف وان كان خفيا في نفسه لكن قد يكون جليا بحسب أمر خارج كدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به (قوله لان صفة الكل الخ) فيه بحث لانه منقوض بكل صفة المركب (قوله فظاهر) أي لم تكن العلة حينئذ المجموع من حيث هو المجموع (قوله والجواب انه لا معنى الخ) فيه منع بل معنى كون الوصف علة انه كلما وجد الوصف ينبغي أن يوجد الحكم وجعل

النص معللا في الجملة كما علم فيما سبق فاذا ثبت كون النص معللا في الجملة باستخراج العلة كما يفهم من قوله فكلما ثبت علية الوصف الى آخره كان كون النص معللا في الجملة موقوفا على استخراج العلة فيه ورد وجه انفهامه منه انه يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم دون العكس وأنت خبير بانه رد على تقريره كلام المصنف لا على مراده فان استخراج العلة بمعنى الجزم بعليتها واعتبار مؤثره موقوف على كون النص معللا في الجملة موقوفا على الجزم بعليتها بل على تمييزها من بين الاوصاف في الجملة كما قال وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فالشرطيتان المذكورتان يجب ان تعكسا بان يقال كلما ثبت كون النص معللا في الجملة ثبت تأثير الوصف وكلما ثبت تأثيره ثبت عليته بمعنى الجزم بعليته فلا

منهما اذ غير الحجر بن لم يخالف غنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة أما اذا كانت منصوصة فيجوز عليها اتفاقا (لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص) سواء كان معقول المعنى أولا

معنى كون العبد قادرا لافعاله مصدرا لها باختياره باعتبار ان القصد اختيارى وما له الى تخصيص خلق العبد وايجاده بالقصد على ما ذهب اليه ابن الهمام وليس هذا الجواب على طباق ما فصله فى المقدمات الاربع فانه كان محصله اثبات التأثير للعبد فى الامور التى ليست بموجودة ولا معدومة على العموم فى الافعال والاطلاق فى التأثير وانه كان مفيدا فى الجواب مع وهنه وركاكته فى الباب ولا على مذاق ما مشى اليه السلف الصالحون من الحنفية وغيرهم وهو ان العبد مختار فى أفعاله وانها صادرة عنه باختياره وواقعة بفعله وتأثيره والذى هو من خواص الواجب هو الخلق والايجاد وافادة الوجود ولكن فعل العبد وتأثيره هو بعينه خلق الله تعالى وايجاده لما تقرر فى مقره ان تقوم الممكن فى ذاته وصفاته وأفعاله وسائر جهاته انما هو بالواجب فان كل حيثية من حيثياته الفعلية وكل جهة من جهاته الوجودية راجعة الى الله تعالى وصائرة اليه سبحانه ألا الى الله تصير الامور وقد صرح الامام أبو جعفر الطحاوى رحمه الله فى عقيدة أبى حنيفة وأصحابه ان فعل العبد هو خلق الله تعالى (قوله جواب عن دليل الاشعرى الخ) دليل آخره انما يدل على ان ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه عام يتناول ما علم الله انه يقع (قوله والعلم تابع للمعلوم الخ) تمهيد وتوطئة لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشئ لا يوجب كونه غير مقدور ولان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم أصل فى الموازنة ومناط للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق الا بعد الوقوع على ما توهم حتى يرد عليه ان علم الله تعالى أزلى والمعلوم حادث فيما لا يزال وقيل عليه لا حاجة اليه فى الجواب بل يكفى فيه ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله تعالى واختياره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة فى الايمان وعدمه

من الاعتبارات التى ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعى لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم اذ ليس أحدهما أولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض أو الجلى والخفى الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص) اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التعدى لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فبعد التعليل لو أضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جازت التعدية الى الفرع الشارح ذلك الوصف كذلك دليل على عليته لا انه معنى العلية (قوله من الاعتبارات) والا لزم فيما اتفقتم على عليته أعنى الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو محال عندكم (قوله ليس بمعنى الايجاد والتحصيل) قيل لا شك ان العلل الشرعية للتحصيل والايجاد فما هو منها علة الوجوب يقتضى تحصيل وجود ما هو علة له وهو الوجوب فيما هو علة للحرمة فتحصل لها وما هو علة للاباحة فلها وهذا القدر يكفى فى وجوب المقارنة فالحق فى الجواب هو التسليم (قوله القائم بنفسه) لم يرد به معنى الجوهر والا لم يستقم أيضا قوله مثل كون الخارج الخ بل أراد ان المعنى غير قائم باللفظ حتى يلزم من تبدل اللغات تبدله ضرورة تبدل الحال بتبدل المحل فيلزم ثبوت الحكم وبما ذكره ظهر الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم الخمر على ما مر لان التعليل هناك بتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا فى اللغة فلا يجوز وههنا أعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الى مجرد الاسم فيكون تعليلا فى الوصف حقيقة فيصح (قوله فالمثبت الحكم هو النص) فلم يبق للتعليل حكم الا التعدية فاذا خلا عنها كان باطلا وبهذا ظهر ان التعليل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عند الشافعى فالقياس نوع منه (قوله وانما جازت التعدية الخ) جواب عما يقال اذا كان المثبت للحكم هو النص دون العلة

لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص فى نفسه والى العلة فى حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف فى القياس (قوله وانما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما أمر بالاعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا بالبيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) لقائل أن يقول ان أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها فى اثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها وان أريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما أو عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر فى حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضا وعدم حصوله فى صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافى وجود جنس الوصف منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى واعلم انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى

فكيف تعدى الحكم الى غير المنصوص (قوله وقيل حكم الاصل الخ) وهذا كتوقف أول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك لا بالنسبة الى نفسه كذا فى الكشف (قوله لفائدة أخرى) قيل فائدة التعليل بما لا يتعدى أن يعلم اختصاص حكم النص بمحله فلا يستقل المجتهد بالتعليل بعده للتعدية وفيه نظر لان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما أشار اليه الشارح فيما سبق وقد يرد أيضا بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص بصيغته انما دل على ثبوت الحكم فى المنصوص عليه فقط فاذا لم يعلل لا يعم فاذا ترك التعليل يبقى مخصوصا فلا فائدة فى التعليل ولقائل أن يقول لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذ النص ساكت لا يدل على نفى الحكم عما عدا المنصوص (قوله وقد يقال) أى فى دليل عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة وهذا القول لفخر الاسلام فيه بحث لانه منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب (قوله لا يوجب العلم) لانه لا يوجب الا غلبة الظن بلا خلاف والعلم عندنا بمعنى القطع ورد بما يقال فى جواب هذا الاستدلال يجوز أن تكون فائدة التعليل أن يضاف حكم الاصل الى العلة من حيث هى باعثة وهذا لا ينافى اضافته الى النص من حيث الثبوت ورد بان العلة عندنا معرفة والبعث بها شرط خارج وبان معرفة الباعث بلا غرض التعدية ليست بفائدة علية فلا يجوز أن يجتهد لذلك (قوله ليست من الادلة الشرعية) لانه لا يثبت به حكم شرعى قبل عليه اذا لم يكن من الادلة الشرعية يكون التعليل بها عبثا فى الشرع وأما افادته الظن بالحكمة فبعد تسليمها نقول القتور على الحكمة من باب العلم لا العمل والرأى لا يوجب علما اتفاقا والشرع لا يعتبر الظن الا لضرورة العمل ثم النقض بالقاصرة المنصوص عليها غير وارد لان ذلك القصر لافادة العلم بالحكمة وللشارع ذلك لا للمجتهد اذ ليس به على أن الطمأنينة تحصل لحصول الظن بالعلية فى صورة النص بالنص الوارد على انها علة بخلاف غير المنصوصة عليه ويؤيده ما ذكره الشيخ أكمل الدين من ان المستنبط ثابت بالرأى وفيه احتمال قوى لا محالة والاحتمال ينافى الطمأنينة بخلاف

وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر فى هذا) أى فى الاعتبار (وفائدته أن يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

وكذا الحال فى الاخبار ورد بأن فى هذا الجواب اعترافا باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا أو علة موجبة للوقوع وعدمه مثلا لا يبقى للعبد اختيار

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل فى الغير) أى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب أبى حنيفة رحمه الله فيها وتوهموا منهم أن الحق ان يتفكروا أولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ما هى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل أى حاصلة فى غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا لا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بان العلة حاصلة فى غير الاصل فلا معنى له فأقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند أبى حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاحالة عند الشافعى رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن جنس الوصف أو نوعه فى بالعلة أصلا لان نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد فى صورة أخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره ٣٨٣ أو لم يعتبره وعند الشافعى رحمه الله لما كان مجرد الاحالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص أو الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانه مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كان توهم ان لخصوصية الاصل تأثيرا فى الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية الزكاة فى المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلى فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكاة فى المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من أموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكاة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكاة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية

مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف فى وجودها فى الفرع أو فى الاصل كقوله فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا

المجتهد علية الوصف القاصر ورجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على زعم المصنف وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف فى غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت أولا ثم يكون علة (قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير) فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص فى صورة أخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع (قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر) قيل عليه لا تزاحم فى العلل فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة المنصوص عليها فان الشارع عالم بكون ذلك حكمه بيقين (قوله لم يصح نفى الظن) قيل غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى معتبرة شرعا وغلبة الظن بعلية الوصف القاصر لما لم تعتبر شرعا صارت وهما فى حكم الشرع فى عدم الاعتبار وان كانت غلبة الظن راجحة بالنسبة الى زعم ذلك المجتهد فلم يعارضها اذ غير المعتبر شرعا لا يعارض المعتبر (قوله وتقرير الجواب أن الموقوف الخ) ويمكن أن يجاب أيضا بأن الموقوف على التعليل نفس التعدية والذى يتوقف عليه التعليل صلوح التعدية لا نفسها فلا دور حينئذ أيضا (قوله هذه المسئلة مبنية الخ) فيه بحث لان بناء المسئلة على اشتراط التأثير عندنا لا عنده منقوض بالقاصرة المنصوصة حيث قلنا بها ولا تأثير على مقتضى ماذكره اللهم الا أن يقال التأثير انما شرط للاستنباط فلا يرد المنصوصة (قال المصنف وثمرة الخلاف) فيه بحث لان القاصر والمتعدى اذا اجتمعا وتعارضا فالمتعدى راجح اجماعا كما أشار اليه الشارح أيضا فيما سبق فالخلاف بلا ثمرة (قوله قيل عليه الخ) دور قال (المصنف لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى وجودها الخ) أقول اعلم ان من شروط صحة القياس ان

ملكه كابن العم فانه ان أراد عتقه اذا ملكه لايفيد) لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم (وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التى أتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل أو ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب) أى مكاتب قتل وله مال يفى ببدل الكتابة وله وارث غير سيده (فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا ۞ مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا أدى بعض البدل فنقول أداء بعض البدل عوض مانع الثالث تعرف العلة بامور أولها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة) يقال صار الفىء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك (وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من ألفاظ التعليل أو ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء فى أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا واعلم ان هذا صريح) لان الفاء فى مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فعناه لانه يحشر (وكذا فى لفظ الراوى نحو زنى ماعز فرجم أو ترتب الحكم على المشتق نحو

وأخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة (قوله وان أراد اعتاقه) يعنى ان أراد انه يصير ملكا له ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف فى الفرع أعنى الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلف أى لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا أو الجهل بأن مستحق استيفاء القصاص هو السيد أم غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفى ببدل الكتابة أم لا (قوله أداء بعض البدل) عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ أداء بعض البدل لا يوجد فى الفرع وهو المكاتب الذى لم يؤد شيأ فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء فى قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هى باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال (قوله الثالث) لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا بد فى اثباته من دليل وله مسالك

أجيب بأن الحكم المعدى ان ثبت بدون العلة القاصرة لزم عدم توقف المعلول على العلة فلا يكون علة وقد ثبت بالنص انه علة وأنت خبير بأن العلل الشرعية امارات ولذا يجوز تراخى الحكم عنها كما سيجىء فى بحث الاحكام فيلزم عدم التوقف سيما اذا جوز تعدد العلل (قال المصنف كقوله فى الاخ) توضيحه ان الشخص اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة ولاد أم لا وعند الشافعى انما يعتق اذا كان بينهما قرابة ولاد فلا يثبت الحكم فى بنى الاعمام ومن فى معناهم بالاجماع أما عندنا فلعدم المحرمية وأما عنده فلعدم قرابة الولادة ويثبت فى الوالدين والمولودين اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت فى الاخوة والاخوات ومن فى معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم قرابة الولاد فالشافعى رحمه الله يقيس الاخ على ابن العم فى عدم العتق بنفس الملك بجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا تعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لانه ان أراد بالجامع الذى اعتبر عتقه كما ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود فى الاصل وهو ابن العم فانه يصير ملكا ثم تقع الكفارة باعتاق قصدى بخلاف الاخ وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد فى الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك (قال المصنف كقوله ان تزوجت الخ) توضيحه ان تعليق الطلاق والعتاق بالملك يصح عندنا خلافا للشافعى فاذا

لا يعلل بوصف مختلف فيه وهو قسمان أحدهما ما يمنع فيه الخصم تارة علية الاصل وأخرى حكم الاصل وثانيهما ما يمنع فيه تارة العلة فى الفرع وأخرى فى الاصل وأورد المصنف للاول مثالين ذكر الاول بقوله فى الاخ انه شخص الخ وتوضيحه موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعى وهو فى موضعين الاول ان الشخص اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان القرابة قرابة ولاد أو لا وعنده تخصيص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت الحكم فى بنى الاعمام ومن فى معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت فى الوالدين والمولودين لوجود المعنيين ويثبت فى الاخوة والاخوات ومن فى معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدمه وهما الثانى انه اذا اشترى قريبه الذى يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا كما عرفت فى موضعه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعى رحمه الله اذا علل فى ان الاخ لا يعتق على أخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا الا انا نقول ان أراد عتقه اذا

صحيحة

أصلا ولنا في هذا الباب كلام آخر أوردناه في تصانيفنا (قوله أي عن أن الخ) فسره بهذا لان الامكان الذاتي غير كاف في كونه مقدورا
للعبد وتوجيه هذا الدليل للاشعري بان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق
النبي عليه الصلاة والسلام
في جميع ما علم مجيئه به
ومن جملة ذلك انه لا يؤمن
فقد كلف بان يصدق في
أن لا يصدقه وهو محال
فيلزم وقوع التكليف
بالممتنع بالذات فضلا عما
لا يطاق مناقض لما سبق
من المصنف من ان
التكليف بالممتنع لذاته
غير واقع اتفاقا منا ومنه
ثم الجواب عنه بان
تكليفه بجميع ما أنزل
الله انما كان قبل الاخبار
بانه لا يؤمن وبعده هو
مكلف بما عدا التصديق
بانه لا يصدقه فقط
لان الايمان لا يختلف
باختلاف الاشخاص
والازمان لانه حقيقة
واحدة بل الجواب ان
الايمان تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم في
جميع ما جاء به من عند
الله تعالى وهو أمور
لا تحصى فيكفي فيه
الاجمال لكن لو دعى
داع الى الالتفات الى
التفاصيل وجب في الجميع
اعطاء حكمه وايفاء حظه
من التصديق فيجوز أن
يكون مجيئه عليه الصلاة
والسلام بعدم تصديق
أبي جهل غير معلوم له
(قوله وعنده الخ)
نقض لدليل الاشعري بانه يلزم عليه أن يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق لانه
لا مدخل لقدرة العبد في أفعاله أصلا (قوله على ان الاصلح واجب على الخ) أي الاصلح للعبد عليه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب

صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو أن يلزم من مدلول اللفظ والصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا أو لاجل كذا أو كي يكون كذا ومنها ما أورد فيه حرف

قال ان تزوجت زينب فهي طالق يقع الطلاق عند التزوج عندنا وعنده لا يقع قياسا على عدم وقوعه في قوله زينب التي أتزوجها طالق بجامع وجود التعليق فيهما ونحن نمنع تحقق التعليق في الاصل فان صح ما قلنا بطل التعليق لعدم الجامع ولا نمنع حكم الاصل وهو عدم وقوع الطلاق فيه لان قولنا بعدم وقوعه فيه كان مبنيا على انه تنجيز لا تعليق فلو كان تعليقا لقلنا بالوقوع (قوله أو الجهل بان مستحق القصاص الخ) اعترض عليه الابهري في حواشي العضد بان جهالة المستحق ليس علة متعدية كما اذا قتل الاصل فرعه ولا قاصرة لعدم صحتها عندكم فهي فاسدة القائل والجواب ان عدم التعدي الى صورة لا يستلزم عدمه أصلا فلجهالة المستحق صور عديدة مذكورة في الفروع واعترض أيضا بان الشبهة في نفس القصاص الناشئة من اختلاف العلماء لا تدرئ القصاص فلان لا تدرئ الشبهة في مستحقه بالاولى والجواب ان جهالة المستحق مانعة للدعوى فيمتنع الاثبات بخلاف الشبهة في نفس القصاص لاختلاف العلماء فيه (قوله بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة) فيه بحث وهو انه غير ملائم لعبارة المصنف حيث قال وله مال يفي ببدل كتابته وانما يلائمها لو كانت عبارته وله مال ولم يعلم انه يفي الخ فالاظهر أن يقال بناء على انه هل بطل الكتابة بفوت المحل أم لا (قوله علم خبري غير ضروري) قيد بذلك لان الانشائي لا يتصور اثباته والضروري يستغني عن اثباته بدليل فان قيل أليست الاحكام الشرعية تثبت بالدليل مع ان حاصلها طلب قلنا المثبت بالدليل هو ان فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبري (قوله والمسالك الصحيحة ثلاثة) قال جدي المحقق في حواشي فصول البدائع قال المؤلف فوق المسالك الصحيحة عند الحنفية ثلاثة النص والاجماع والمناسبة والفاسدة كالطرد وغيرها أما السبر والتقسيم فلم يذكره مشايخنا لا في الصحيحة ولا الفاسدة ولما رأيتهم يستعملونه كثيرا ذكرته في الصحيح وثبت وجه تركهم اياه وذلك انه بعض مقدمات اثبات العلية ولا يتم به صحة التعليل لان المناسبة شرطها فلا بد من بيان مناسبة المستبقى بعد الابطال وذلك يعود الى المناسبة كذا قالوا وفيه بحث لان مجرد المناسبة أيضا لا يكفي مسلكا في تمام صحة التعليل عندنا حتى يتبين تأثير المناسبة بالوجه المعهود مع انهم ذكروه فلما ذكروه باعتبار انضمام بيان التأثير مسلكا صحيحا ينبغي أن يذكر هذا أيضا وأقول وجه عدم ذكره السبر والتقسيم على ما نقله رجوعه الى المناسبة لاحتياجه الى انضمام شيء فاذكره انما يرد لو رجع هذا مسلك المناسبة بعدم ضم ما يحتاج اليه الى أحد المسلكين الآخرين فتأمل (قوله والاجماع) قد يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس وليس كذلك اذ يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتي أو بان يكون ثبوت الوصف في الاصل أو في الفرع ظنيا أو يدعي الخصم معارضا في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه النكاح (قوله فالصريح مراتب) لا يبعد أن يكون بين آحاد كل مرتبة

ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ابن العم فانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي بخلاف الاخ وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه يوجد في الفرع وهو الاخ لانه يعتق بمجرد الملك وذكر

الاصلح الاحسن بالنسبة الى كل الكائنات عنه سبحانه بعلمه وارادته وقدرته واختياره قال المصنف في تعديل

العلوم ان افعاله تعالى
يترتب عليها الحكم على
سبيل اللزوم عقلا بمعنى
عدم جواز الانفكاك
تفضلا لا وجوبا وقال
أبو المعين في تبصرة الادلة
ان ارسال الرسل عند
أصحابنا في حيز الواجبات
لا بمعنى انه يجب على الله
تعالى بايجاب أحد
أو بايجابه على نفسه بل
بمعنى انه من مقتضيات
الحكمة متحقق الوجود
ويستحيل أن لا يوجد
ما كان وجوده من
مقتضيات الحكمة والى
هذا القول ذهب جميع
من يقول بالحسن والقبح
العقليين وأبو العباس
القلانسي من أصحاب
الحديث هذا كلامه
وقال أبو البركات في عمدة
العقائد هو في حيز
الممكنات بل في حيز
الواجبات هذا ولا شك ان
الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار وهذا هو
المذهب المقرر عند
الحنفية شكر الله
مساعيهم وبالجملة ان
الاصلح يجب عنه سبحانه
بعلمه وارادته وقدرته
وجوده وكرمه ويكون في
فعله منعما متفضلا
ومحسنا لا مؤديا حقا عليه
للعبد بحيث لو لم يفعله لكان ظالما جائرا كما ذهب اليه المعتزلة فيهما أو وجوبه على الله تعالى
عما يقوله الظالمون (قوله لانه قد ينفك الخ) قيل عليه هذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب

ظاهر في التعليل مثل لكذا أو بكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة
وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في
الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج
فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على
العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون
ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور وأما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان
حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد أن الوقاع علة للاعتاق
الا أن الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول
العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين
الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء أيضا مراتب كذا
ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ما ذكره
المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول وأما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في

تفاوت كما بين المراتب (قوله مثل لكذا) قيل اللام ليست صريحة في العلية بدليل دخولها على العلة كما
يقال ثبت لعلة كذا فلو كانت صريحة فيها لزم التكرار وأجيب بان أهل اللغة صرحوا بذلك رد ولهم جهة
وفي مثل لعلة مجاز والاشكال مورد في الباء أيضا والجواب الجواب ثم كلام الآمدي ان المقرون باللام
والباء في المرتبة الثانية ان المشددة المكسورة وفي المنتهى ان المخففة المفتوحة وجعلها الشارح المخففة
المكسورة أعني ان الشرطية لان كون ان المشددة المكسورة مفيدة للعلية مما ارتضيه الاكثرون
حتى قال الشريف في آخر الفن الاول من شرح المفتاح ان أن لا دلالة لها على السببية الا عند قوم من
الاصوليين يقال اشتبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل
وان كان مخالفا لما ينقله الشارح من الشيخ عبد القاهر والدال على العلية في المخففة المفتوحة هي اللام
المذكورة والمحذوفة (قوله في مجرد الشرط) أي من غير سببية (قوله والاستصحاب) أي ثبوت أمر
على تقدير أمر بطريق الاتفاق (قوله والحكمة فيه) أي في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم
(قوله ودلالتها على العلية استدلالية) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالتها على
العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا الترتيب حكم على الباعث
المتقدم عليه لا عقلا أو ترتب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فمن جهة كون الترتيب بالوضع
جعل من أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعل استدلالية لا وضعية
صرفة (قوله كما في قصة الاعرابي) مثال كون العين للتعليل (قوله وكحديث الخثعمية) مثال
كون النظير للتعليل (قوله وفيه تصريح) أي في هذا البيان (قوله دون الايماء) فان العلة تفهم

الثاني بقوله وكقوله ان تزوجت زينب الخ وتوضيحه أيضا موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعي
سبق في بحث مفهوم المخالفة وهو ان تعليق الطلاق والعتاق بالملك صحيح عندنا خلافا له اذا عرفت هذا

أكثر

أ كرم العالم أو يقع جوابا لسؤال نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح) اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما أن تكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لان والحذف غير الايماء (ونحو أرأيت لو كان على أبيك دين الحديث أو يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم) فانه فرق في هذا الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما أن يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير

اليهما أو يرجع الضمير الى الشيئين (أو ذكر أحدهما) أي أحد الحكمين أو أحد الشيئين (نحو القاتل لا يرث) فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون) قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض (أو بطريق الغاية نحو حتى يطهرن أو بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم) فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع (واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية) انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن أن تكون العلة شيئا يشمل علة المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا (لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس أصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت الحكم القطعي نصا لا قياسا وكذا في زنا ماعز ونحوه فاستخرجه وأيضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن أن يكون هتك حرمة الصوم وأيضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية وأظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا) وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة (لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد ههنا

أكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وضعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فيبعد لانه انما يكون في أن بالفتح (قوله واعلم أن في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي أن يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا أو ايماء مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثالثها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها

من الفاء لا من الاقتران (قوله فيبعد) قد يتكلف في الجواب بان هذا انما يرد اذا كان مراد المصنف حذف اللام من ان بالكسر وليس كذلك بل مراده حذف لان ووضع ان مقامه (قوله لانه كان ينبغي أن يقدم المنع) والمصنف عكس حيث قدم التسليم بقوله ان سلم العلية ثم ذكر المنع بقوله وأيضا النص (قوله بل يدعون فيه الظن الخ) قيل انما يستقيم الادعاء المذكور لو اختص دفع الاستبعاد بكون ما ورد به الايماء علة وليس كذلك لجواز دفعه بما اشتمل عليه الايماء فلا يتعين العلية ظنا أيضا وحديث

الاداء لا نفس الوجوب قال السيد الشريف كون وجوب الاداء مشروطا بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء فمنع ذلك وبين بان نفس الوجوب ينفك عنه وجوب الاداء الذي هو

التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة (قوله شرط لاداء كل الخ) أى لوجوبه (قوله فامكان القدرة) لا حاجة فى استخراج هذه الخلافية الى التزام القدرة المتوهمة والحق انها غير كافية لصحة التكليف ولكن العلماء استحسنوا الديانة بالوجوب فى هذه المسئلة احتياطا لان اثبات شئ ليس عليه أولى من ان يترك ما عليه ولهذا لم يكن عاصيا بترك الشروع فى الجزء الاخير اتفاقا ذكره السيد الشريف ولم يعتبروها فى الحج بلا زاد وراحلة وفى صوم الشيخ الفانى وعلى الركوع والسجود فى المقعد وزوال العمى مع كونها أقرب من امتداد الوقت ولم يؤثروا فيها طريقة الاحتياط للحرج وقيل لتعذر القضاء فى هذه الصور لان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء وهو متعذر لان جميع سنى العمر بعد الوجوب وقت الاداء والشيخ الفانى ان قدر على القضاء بعد الافطار والفدية لم يكن فانيا هذا خلف وكذا المقعد والاعمى اذا صار قادرا بصيرا حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا (قوله كما فى مسئلة الحلف الخ) هذا من رد الخلافية الى الخلافية فان زفر رحمه الله لا يسلم ذلك أيضا بل يشترط امكان البر عادة كما شرطوا امكانه عقلا والتفصيل ان أبا حنيفة ومحمدا رحمهما الله شرطا فى الانعقاد امكان البر كونه متصور الوجود عقلا وزفر رحمه الله مع ذلك شرط امكانه عادة خلافا لابى يوسف

رحمه الله فانه لا يشترط أصلا لا عادة ولا عقلا ففيما حلف والله ليقتلن زيدا عالما بموته يحنث عند الائمة الثلاثة خلافا لزفر لامكانه عقلا وامتناعه عادة وغير عالم بموته لا يحنث خلافا لابى يوسف رحمه الله وان كان القتل ممتنعا فى هذه الصورة عادة وعقلا فانه لا يشترط الامكان وذلك لان انعقاد اليمين فى هذه الصورة على ازالة الحياة السابقة على الموت وقد زالت بالموت فلا يتصور عادتها بخلاف الصورة الاولى فان انعقادها على الحياة التى يخلقها الله فيه بعد ذلك وهو ممكن البتة والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدوم حتى بعينه وان عاندا خلاف أهل الكلام وجادلوا فيه بالباطل ولا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم (قوله اذ لو كانت سابقة زمانا الخ) ولو وجدت بعد الفعل لم يكن مقدورا بمعنى ما يصح أن يتعلق به القدرة ويصح صدوره بتأثيرها على ما ذهب اليه الاشاعرة والحق ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هى صفة مصححة للصدور عن المحل ولو سلم فالفعل بعد الوجود مقدور بمعنى الصادر بالقدرة والفاعل قادر عليه مصدر له (قوله يناقض الخ) لان الزاد والراحلة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والآلات بل هما من قبيل الاسباب اذ لا يتم البيت سيما الحج الا بهما (قوله ما يوجب اليسر على الاداء) ووجهه بان على للظرفية بمعنى فى كما فى قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها وقوله ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان أى فى ملكه على ما صرح به فى مغنى اللبيب وغيره لان اليسر والعسر انما يكونان على العبد فان الله تعالى عسير على الكافرين غير يسير وقيل والاظهر أن يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة كرامة من الله تعالى ومنة منه مرة أخرى (قوله نوع نظر) أجيب عنه بالتزام الفوات فى صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه ما فوت على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير فى أن يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار فى اختيار ما شاء من المال والزكاة من المأمورات المطلقة لا تستلزم الفور فلا يأثم بالتأخير وبان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب

وللمصنف رحمه الله فى تحقيق هذا المقام تعليق أورد فيه غاية ما أدى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم لتطلع على اختلاف كلماتهم فى هذا المقام عسى أن تفوز فى اثنائه بالمرام فالمذكور فى كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد له من معنى يعقل بأن يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملاءمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند أصحاب الشافعى رحمه الله فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز

المساواة فى حيز المنع (قوله تعليق أورد فيه) المراد من التعليق ما كتبه المصنف على الكتاب من الحواشى نقل انه أكثر من التوضيح لكنه لم يشتهر فى بلادنا (قوله من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة) جعل التأثير كالعدالة والملاءمة كاهلية الشهادة والاقرب ان الملاءمة كلفظ الشهادة لا كاهليتها من الحرية والتكليف ونحوهما لانه صلاح الشهود فالذى بمنزلتها فيما نحن فيه عدم اختصاص النصوص وعدم العدول بها عن القياس (قوله ومخيلا عند الشافعى) أى موقعا خيال الصحة فى القلب وقد اعتبر

فاعلم انه اذا قال ان تزوجت زينب فهى طالق تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التى أتزوجها طالق كان قياسا فاسدا لان العلة وهى كونه تعليقا مفقودة فى الاصل فان قوله زينب التى أتزوجها تنجيز

حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام أحد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملاءمة أن يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملاءمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملاءمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد أعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاءمة أو تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور فى أصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة

الشافعى بعد الاخالة أمرا آخر وهو العرض على الاصول بان يقاس بقوانين الشرع ولم يذكره الشارح ههنا لان العرض على الاصل بعد الاخالة بطريق الاحتياط ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لا بطريق الوجوب على انه سيذكره فيما بعد واعلم ان الاكتفاء بالاخالة بعد الملاءمة كما ذهب اليه الشافعى ليس كما ينبغى لان الخيال ظن مجرد والظن لا يغنى من الحق شيأ فان قيل الظن معتبر فى العمل شرعا كالقياس وخبر الواحد أجيب بان المعتبر ظن قام الدليل القطعى على اعتباره لا مطلقه ولم يوجد ههنا ذلك لان الخيال أمر باطن لا يمكن الوقوف عليه بغيره فلا يصح دليلا ملزما كالتحرى لما كان أمرا باطنا لا يكون حجة على الغير ولانه دعوى لا تنفك عن المعارضة فان كل خصم يحتج بمثله ويقول وقع فى قلبى خيال انه فاسد أو خيال انه علة صحيحة وحينئذ لا يكون حجة لان حجج الشرع لا تحتمل المعارضة كما لا تحتمل المناقضة لكونهما من أمارات العجز (قوله ان معنى الملاءمة هو المناسبة) المصنف خالفهم فى ذلك حيث ذهب الى ان الملاءمة شرط المناسبة لا نفسها وفى ان اعتبار الشرع جنس الوصف فى جنس الحكم هو معنى العدالة وهى التأثير حيث ذهب الى انه معنى الملاءمة كما خالف الشافعية فى ان الملائم هو المناسب الذى لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل ترتب الحكم على وفقه ومع ذلك يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو جنسه فى جنس الحكم وذهب الى ان ترتب الحكم على وفق العلل هو اعتبار الشارع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم وفى ان المراد بالجنس هو الجنس مطلقا حيث شرط فيه أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع بقى ههنا بحث وهو ان كلام المصنف ههنا مخالف لما ذكره فيما سبق من قوله ويمكن أن يجاب عن هذا بانا ما شرطنا فى العلة الخ وذلك لانه ذكر ههنا ان الملاءمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم وانه اذا وجد الملاءمة صح العمل ولا يجب بل يجب بالتأثير والمفهوم منه ان الملاءمة أعم من التأثير مطلقا وفسر التأثير فيما سبق باعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه فعلى هذا تندرج الملاءمة فى التأثير فتكون أخص منه مطلقا ويمكن أن يجاب بان المراد بالجنس المعتبر فى الملاءمة الجنس البعيد بقرينة قوله فيكفى الجنس البعيد وفى التأثير

لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والا منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع فى قوله زينب التى أتزوجها طالق لانا انما منعنا الوقوع لانه تنجيز فلو كان تعليقا لقلنا به وأورد للثانى مثالا واحدا وهو ما ذكره بقوله اذ ثبت الحكم فى الاصل الخ توضيحه أيضا موقوف على معرفة خلاف بيننا و بينه وهو

القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا قلنا أمل انه الميسر لكل عسير (قوله فعلى التراخي الخ) ليس مراد الحنفية من التراخي ان موجب الامر الاتيان متراخيا عن الوقت الذى ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم أن لا يتحقق أمر التراخى ولو بقرينة اذ لم يأت أمر قط يوجب التأخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الواسطة بين الفور والتراخى بل مرادهم انما هو ما ذكره المصنف وهو موجب اللفظ وقضية البرهان (قوله قسم آخر مشكل الخ) ليس المراد من اشكاله عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق أدعاله أوقاته دون وجه لانه لا يسع فيه الا حج واحد والمراد من المساواة مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار العلم فى التقسيم بان يقال اما ان يتضيق الوقت أولا والثانى اما أن يعلم فضله كالصلاة واما أن يعلم مساواته فانه ليس بشئ (قوله ظرف للمؤدى) لاحاطته به وفضله عليه وشرط للاداء لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه وتأثيره فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل انما يختلف صفة الاداء والقضاء (قوله وسبب الوجوب الخ) هذا مذهب بعض المتأخرين من مشايخ ماوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى للعباد بربط الاحكام

بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والمذهب المنصور الذى يتطارد عليه الادلة و يتعاضده الكتاب والسنة هو ماذهب اليه أئمتنا الاولون ومشايخنا السابقون ان سبب وجوب العبادات اهو نعم الله المترادفة علينا قال الشيخ عبد العزيز فى الكشف أما المتقدمون من أصحابنا رحمهم الله فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى أسدى الى كل واحد منا من أنواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها وأوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكر السوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره أو طالت وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا أو نصا على ماقال تعالى أن اشكر لى ولوالديك وقال عليه الصلاة والسلام من أزلت اليه نعمة فليشكرها فى نصوص وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ماروى انه عليه الصلاة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال أفلا أكون عبدا شكورا أخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ما أنعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده أجناس فقط

الحر بخلاف كونهما ثم انقدف بالزيد وتحفظ فى الدين وان من المناسب ملائما وغير ملائم فغلط المصنف رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملاءمة شرط زائد على ذلك فلابد أن تفسر بما يغايرها و يكون أخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذى هو أخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب أن يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفى كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما فى الجهاد بل لابد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذى اعتبره الشارع فى جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهكذا متصاعدا الى أن يبلغ الجنس الذى هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب الى الوصف أى أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أحرى لكونه بالتأثير أنسب والى اعتبار الشرع أقرب قال الآمدى فى الاحكام ان لكل من الوصف والحكم أجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولاشك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف فى خصوص الحكم لكثرة مابه الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم فى العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالى فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب فى الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف فى عين الحكم أو فى جنسه أو جنسه فى عين الحكم ومنه ملائما أثر جنس الوصف فى جنس الحكم كما سبق تحقيقه وماذكره المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه فى عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال أيضا الملائم ما أثر عين الوصف فى عين الحكم كما أثر جنس الوصف فى جنس الحكم والمذكور فى كلام المحققين من شارحى أصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذى لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل بترتب الحكم على وفقه

الجنس القريب بقرينة قوله فيما بعد والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فلا تدافع (قوله فغلط المصنف كلام الفريقين) أى الحنفية والشافعية وذلك لان اشتراط الملاءمة فى المناسبة يقتضى عموم المناسبة وهو انما يتأتى فى مذهب الشافعية حيث يجعل المناسبة عامة (قوله لولا اطلاق الجنس ههنا) يعنى ان الجنس فى الاصطلاح الذى ذكره الآمدى مطلق لم يقيد بكونه بعيدا بخلافه فيما ذكره المصنف حيث قيده بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا للمصلحة فلا يناسب ماذكره الاصطلاح الذى ذكره الآمدى أيضا (قوله ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة) فيه بحث اذ لا يكون حينئذ مناسبا أيضا

ان كان اذا قتل عمدا وترك وفاء وأورثه سيده فقط أو لم يترك وفاء وله وارث يقتص لم يترك وفاء وورثا لا يقتص عنده ما وعنده يقتص ان كان قاتله عبدا اذا ورثت هذا واعلم انه اذا قال فى مسئلة العبد بل يقتل به الحر

(والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه الصلاة والسلام الطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيها من الضرورة) فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حق الرخص (وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حد الشرب على حد القذف) فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون (واذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة) في انه لا يصح العمل قبلها (والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل) وهي أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه مخيلا) أي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسلة) أي الاوصاف التي نعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح

فقط ومع ذلك ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وأيضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل مالم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله (قوله والملائم كالصغر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف رحمه الله بانه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا فالاولى أن يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع بتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى أن يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة أعني ابطال نفسه باثر او نص أو اجماع أو بايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن

وقد اعترف به حيث قال لانه تعليل بالمناسب اللهم الا أن يقال يكفي في المناسبة كونه مصلحة في بعض المواضع وأما في الملائمة فيجب كونه مصلحة في جميع المواضع وفيه تعسف لا يخفى (قوله وبالجملة لا يوجد الخ) قيل كلام المصنف لا يلزم موافقته كلام القوم ولا يبالي بمخالفتهم عند اصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام وقد عرفت انه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسئلة الجهاد على انه يمكن أن يقال تابع الآمدي في بيان الملائمة بان يقيد الجنس في كلامه أيضا بقرينة اعتباره فيه كونه وصفا يناط الحكم به اذ لا شك ان كونه متضمنا المصلحة لا يناط به الاحكام اذ المصلحة قد تتغير بحسب الاحكام كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه (قوله واعترض المصنف) الظاهر ان الاعتراض في الحواشي قيل ويحتمل أن يريد به قوله ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا المصلحة وفيه نظر لان هذا القول لا يدل الا على الجنس المعتبر في الوصف بحيث أن يكون أخص من كونه متضمنا المصلحة والضرورة أخص منها وكذا ضرورة حفظ النفس لانها أخص من مطلق الضرورة فليس في القول المذكور ما ينفي كون الضرورة هي الجنس البعيد (قوله ونحوه أيضا) كضرورة الدين والعقل والمال (قوله دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه الخ) قيل حاصل معناه ضرورة التطهير المحتاج اليه وليست أخص من ضرورة حفظ النفس لجواز وجود كل منهما بدون الآخر فلم يفد هذا الاولى دفع ما ذكر انه اعتراض

عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب إذا نه محل الاعتاق قلنا العلة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا بل جهالة المستحق من السيد والورثة لاحتمال أن يبقى عبدا بعجزه عن اداء النجوم فيستحق وان يصير حرا باداء ائها فيستحقه الورثة وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في

المرسلة (وتقبل عند الغزالي) أي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي

المعارضة أعني ايراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين وأما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر أو متعسر والمصنف رحمه الله فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاحالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في أصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا أو لا أما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص أو اجماع وهو المؤثر أو لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل

المصنف (قال المصنف والشرع اعتبر جنس هذا) أي اعتبر كون مقدمات الشيء ودواعيه قائم مقام ذلك في ترتب الحكم في كل منهما (قوله بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث) أي في وجوب الزكاة وسقوطها قال صاحب القواطع وهذا طريق يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم انه اذا أعطى بناته شيأ يعطي بنيه مثله فاذا سمع انه أعطى البنات شيأ غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت أن شهادة الاصل دليل الصحة من هذا الوجه قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح ظهاره وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى تجب الزكاة على الصبي وقوله وما حرم النساء فيه حرم فيه التفرق قبل التقابض (قوله بان يكون للحكم أصل معين من نوعه الخ) مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة والعلة الصغر فالصغر علة ملائمة كما مر انه موافق لتعليل الرسول عليه الصلاة والسلام في الطواف وشهادة الاصل موجودة ههنا فان له أصلا معينا وهو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف أو نوعه وهو الصغر هذا ولا يخفى انه لو قدم وجود النوع بان يقال يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه لكان أظهر الا ان وجود الجنس يؤدي الى وجود نوع آخر من ذلك الجنس فكانه قال يقصد نوع آخر من ذلك الجنس أو هذا النوع (قوله فاما أن يثبت اعتباره بنص أو اجماع) النص يشمل الكتاب والسنة والامثلة السفر والطواف والصغر في القصر وطهارة سؤر الهرة وولاية المال ولم يذكر القياس لانه لا يثبت السببية ثم المراد ههنا اعتبار الشرع نوعه في نوع الحكم لانه بيان المعتبر شرعا وقد سبق ان معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم والمراد بالثبوت الثبوت الاتفاقي لذكره المرسل في مقابلته وهو من الدلائل المختلف فيها (قوله بل بترتب الحكم على وفقه فقط) أي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم بمجرد ثبوت الحكم على وفقه ثبوتا اتفاقيا من غير ثبوت ذلك بنص أو اجماع (قوله واذا لم يثبت فهو الغريب) فالمعتبر شرعا خمسة مؤثر وملائمات ثلاث وغريب كلها مقبولة اتفاقا وربما يطلق المؤثر على ما يشمل الخمسة وهو المراد حيث يقال لا يقبل الا

الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت بمنع حكم الاصل ونقول يقتل الحربي المكاتب وبهذا التقرير ظهر ان المراد بالاجماع في قول المصنف رحمه الله أو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع ليس الاجماع المصطلح بل اتفاق الخصمين ولو بالنظر الى بعض الصور ۞ (تمت والله أعلم)

اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الابعد (اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين) فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق

مختلفة منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات ومنها صنوف الاموال التي بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو أنفس المواهب التي اختص الانسان بها

وينقسم

وينقسم الى ما علم الغاؤه والى مالم يعلم الغاؤه والثانى ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه فى جنس الحكم أو جنسه فى عين الحكم أو فى جنسه والى مالم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالى بقبوله وشرط الغزالى فى قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أى مختصة بشخص فقتح القلعة ليس فى محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمى لكونه ظنيا والقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر فى جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر فى عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر فى جنس القصاص والغريب كالمعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا الوجه مناسبة وفى ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هى نهيه عن

المؤثر (قوله والثانى ينقسم الى ملائم) يعنى مالم يعلم العادة وبهذا يظهر ان بعض الملائم قسم من المعتبر شرعا وبعضه مما لم يعتبر كان الغرائب أيضا كذلك فلكل من الملائم والغريب معنيان قسمان للمرسل احدهما قسمان منه الا آخر والتقسيم يمنع الخلو لا يمنع الجمع فاندفع توهم كون قسيم الشئ قسما منه (قوله قد علم اعتبار عينه الخ) لكن لم يعتبر نوعه فى نوعه لا بنص واجماع ولا بترتب الحكم على وفقه والا لم يكن مرسلا ومثال ملائم المرسل علته دعاء القليل الى الكثير لحرمته فى النبيذ قياسا له على قليل الخمر فانه مناسب لم يعتبر الشارع نوعه فى نوعه بل جنسه وهو مطلق الدعاء الى الحرام فى جنسه وهو مطلق حرمة الداعى كما فى حرمة الخلوة الداعية الى الزنا ومبادى الوطء فى الاعتكاف وحرمة المصاهرة وعليه يبتنى حمل أمير المؤمنين على كرم الله وجهه حد الشرب على حد القذف (قوله وهو الغريب) وهذه أيضا خمسة ما علم الغاؤه والملائمات الثلاث والغريب الطرفان مردودان اتفاقا وفى الملائمة الثلاث الاختلاف الآتى (قوله لان المصلحة جزئية) فيه بحث لانه لو ترك الالقاء فى الصور المذكورة جميع أهل السفينة وعلى تقدير الالقاء ينجو البعض فلم يعتبر هذا ويمكن أن يقال البعض الملقى غير متعين اذ ليس البعض أولى من البعض بخلاف مسئلة التترس فان البعض المقبولين متعينون وهم الاسارى (قوله كعين الصغر المعتبر فى جنس الولاية اجماعا) هذا المثال على وفق مذهب الحنفية وتوضيحه أن يقال يثبت للاب ولاية النكاح على الصغيرة كما يثبت له ولاية المال بجامع الصغر فوصف الصغر أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف وعين الصغر معتبر فى جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتباره فى ولاية المال اجماع على اعتباره فى جنس الولاية بخلاف اعتباره فى عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية معه فى الجملة وان وقع الخلاف فى انه للصغر أو للبكارة أو لهما جميعا (قوله وكجنس الحرج المعتبر فى عين رخصة الجمع) هذا المثال على وفق الشافعى رحمه الله وتوضيحه ان الجمع جائز فى الحضر مع المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الحرج وهو جنس الجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع وبالمطر وهو التأذى وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج فى عين رخصة الجمع للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو فى الحج فيها وأما اعتبار عين الحرج فليس الا بمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على علية نفس حرج السفر (قوله وكجنس الجناية) توضيحه أن يقال يجب القصاص فى القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع

من بين سائر الحيوانات وغيرهما من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب أى دليل معرف لوجوب الايمان بالنظر فى سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلاة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التى ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذ النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ فى الهواجر قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكاة شكر النعمة المال فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة فى زوال المحبوب الى من لا يتصل له منه ولا يكثر له عددا ولا يطمع منه مكافأة قدر ما حول من أصناف المال وأولى من البسطة فى فنونها ووجب الحج شكرا للنعمة أيضا فان الله تعالى لما أضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهارا لشرفه وصار أمان الخلق لحرمته فوجب زيارته أداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران ويعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب فى النعم فى حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما

الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع وما صلح الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعد في أن يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار تخصيص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو

كونه جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس بجميع القصاص في النفس والاطراف وغيرها من القوى والوصف جناية العمد العدوان وانه بجميع الجناية في النفس وفي المال وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما الخفاء في ان اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل ترتب الحكم على وفقه ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه ان لا نص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد (قوله والقريب) أي القريب المناسب على ما اختاره القاضي في شرح المختصر وفي قوله في ترتب الحكم عليه أي على هذا الجامع تحصيل مصلحة اشارة الى هذا فليس ما ذكرنا الا الغريب المرسل كما توهمه سائر شراح المختصر وليس اطلاق الشارح بناء على الرأيين كما توهمه وأهمل مثال الملائم المرسل اكتفاء بما ذكره المصنف من مثال التترس (قوله على الخمسة الضرورية) هي النفس والمال والدين والنسب والعقل (قوله والمصالح الحاجية الخ) المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة كتمكين الولي من تزويج الصغير فان مصالح النكاح ليست بضرورية لها في الحال الا ان الحاجة توجه ما حاصلها هو تقييد الكفء الذي فات لا الى بدل والتحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل تجري مجرى التحسينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع بدون معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادة عن الرقيق لاجل انها منصب شريف والرقيق نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم ومنه ما يقع مع المعارضة كالكتابة فانها وان كانت

ذكرنا ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام أبو اليسر وشيخ الاسلام علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله أعلم انتهى ما في الكشف الكبير بعبارته ويدل على ذلك قوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه وقوله سبحانه وتعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء الى غير ذلك من الآيات البينات والحجج الواضحات (قوله لقوله تعالى أقم الصلاة الخ) دلالته على المدعى تتوقف على كون اللام للتعليل وهو ممنوع فان اللام الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوي وغيره في هذه الآية للتأقيت وقال مثلها في لثلاث خلون وفي القاموس بمعنى بعد وقال وبمعنى عند كتبته لخمس خلون وتسمى لام التاريخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق في اللغة يقال في التاريخ باجماع أهل العربية خرج لثلاث بقين ونحوه وعلى ذلك قوله تعالى

لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم أنا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمي الترس يكون قطعية

لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية تخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا تهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى (والتأثير عندنا أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار نوعه أو جنسه في نوعه أو جنسه) أي نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه (والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة) هذا نظير اعتبار النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت الحديث) هذا نظير اعتبار الجنس في النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف

الاستدلال المرسل وهو أيضا في محل الاجتهاد (قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات) أورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله والتأثير عندنا) انما قال عندنا لان عند أصحاب الشافعي رحمه الله أخص من ذلك وهو أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر أبو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه أورد للمؤثر أمثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام الاول أن يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني أن يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث أن يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع أن يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف رحمه الله أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا

مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول كذا في المحصول (قوله فالمصنف أخذ من كلامهم تفسير المؤثر) اعترض جدي في فصول البدائع على المصنف بان رسمه التأثير لا يتناول الغريب من غير المرسل وهو مقبول اتفاقا باعترافه وهذا مبني على انحصار المقبولية في المؤثر كما هو الظاهر من سياق المصنف (قوله وأورد بدل العين) علم منه ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور في موضع آخر (قوله الوصف الذي يجعل علة) فيه بحث أما أولا فلانا سلمنا تعين الوصف بهذا لكن البعيد والابعد لا يتعينان اذ لو أريد بهما التفاوت بمرتبة لم يناسب تمثل الابعد بكونه متضمنا المصلحة لان بعده المتضمن لضرورة ثم لحفظ العقل ثم ايقاع العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الخمرية وان أريد بالابعد أعلى الكل وبالبعيد ما بعده فالمناسب أعم من متضمن المصلحة ودافع المفسدة بل وصف ينيط به حكم الشرع أعم منه سلمنا انه على الكل يتضمن المصلحة فيكون ما بعده وهو الضرورة بعيدا وقد جعلها جنسا قريبا للولاية والطهارة وأما ثانيا فلان المتضمن المصلحة لا يلزم أن يكون أبعد على ما هو عين النوع بانه الوصف المدعى علة لاحتمال أن يكون المدعى

فطلقوهن لعدتهن وهو المفهوم من قوله عليه الصلاة والسلام في حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس وبه قال ابن عباس وابن عمر وأبو برزة الاسلمي من الصحابة وأبو جعفر محمد بن علي الباقر والحسن البصري وقتادة والضحاك واختاره ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية عنه انه فسره بغروب الشمس وقال حين غربت هذا حين دلكت أخرجه محمد بن الحسن في كتاب الآثار عنه واليه ذهب مجاهد وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم وأخرج الطحاوي عن أبي هريرة فانه لما سئل عن الصلاة الوسطى قال سأقرأ عليك القرآن حتى تعرفها أليس يقول الله عز وجل في كتابه أقم الصلاة لدلوك الشمس الظهر الى غسق الليل المغرب ومن بعد صلاة العشاء العتمة ويقول وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا ثم قال حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى هي العصر قال الشيخ سيف الدين أبو المعين النسفي في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت وهي ليست بعلة بالاجماع فما لم يدخل فيه أولى أن لا يكون علة فان قلتم المراد ما يثبت بالرؤية وهو الشهر قلنا أتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر أم تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد أقررتم ببطلانه وان قلتم بالثاني فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينبئ وضعا أو دلالة أن تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم

يبق فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية أي النوع الذي هو الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة للحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص أو اجماع عليته ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية أو علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ في الجوف لعدم فساد الصوم أو علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية وأما أمثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست

علته ما هو الانزل منه فتأمل (قوله بمعنى من البيانية) ويجوز أن تكون الاضافة لامية بان يراد بالوصف والحكم الوصف الذي يناط به الحكم والحكم الذي يناط بالوصف فيكون المعنى الاضافي النوع الخاص بالوصف الذي يناط به الاحكام والنوع الخاص للحكم الذي يناط بالوصف (قوله وهكذا في جانب الحكم) فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما وخصوصا فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات أو يتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلق حكم هو سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة وتأخير الصوم ويتعلق بمطلق العجز حكم فيه تخفيف في الجملة (قوله كالعجز بسبب عدم العقل) جعله ههنا من النوع وجعله فيما سبق من الجنس حيث قال جنسهما العجز لسبب عدم العقل ولا منافاة لان المراد بالنوع في هذا المقام الاضافي فهو نوع بالنسبة الى ما فوقه جنس بالنسبة الى ما تحته (قوله من قبيل المركب) قيل وان كان جي.

كذلك

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا فى جنس الولاية ولجنسه اعتبارا فى جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون) مثلا وقس عليه البواقى والمركب ينقسم بالتقسيم العقلى أحد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

كذلك بل قد عرفت انه ليس علامة فضلا عن المؤثر (قوله وقد يتركب بعض الاربعة) لاخفاء فى ان أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين فى الاثنين لان المعتبر فى جانب الوصف هو النوع أو الجنس وكذا فى جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب فى احد عشر لان التركيب اما ثنائى أو ثلاثى أو رباعى أما الرباعى فواحد لاغير وأما الثلاثى فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعى وذلك الواحد اما أن يكون اعتبار النوع فى النوع أو فى الجنس أو اعتبار الجنس فى النوع أو فى الجنس وأما الثنائى فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة فى الثلاثة فسقط ستة لموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع فى النوع اما أن يتركب مع اعتبار الجنس فى النوع أومع اعتبار النوع فى الجنس أومع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار الجنس فى النوع اما أن يتركب مع اعتبار النوع فى الجنس أومع اعتبار الجنس فى الجنس ثم اعتبار النوع فى الجنس يتركب مع اعتبار الجنس فى الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لاوجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا فى اعتبار الجنس فى الجنس وأما اعتبار النوع فى النوع فيستلزم التركيب الرباعى البتة واعتبار النوع فى الجنس أو عكسه يستلزم التركيب الثنائى قلت المراد الاعتبار قصدا لاضمنا حتى ان الرباعى ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر فى الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر فى الحرمة ثم السكر يؤثر فى وجوب الزاجر أعم من ان يكون أخرويا كالحرمة أو دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا فى وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع فى النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب الحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى الجنس أى فى سقوط الاحتياج وفى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر فى النوع أى فى التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب الحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ماذكرنا وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس أى فى عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لا يؤثر فى التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس كالحيض فى حرمة القربان فهذا تأثير النوع فى النوع

مركبا الا ان له جهة وحدة فالتمثيل بذلك الاعتبار (قوله فان قلت اعتبار الشرع) فيه بحث اذلا نسلم ان اعتبار علية النوع مطلقا يستلزم اعتبار علية الجنس فان علية الخاص لما فيه من الزوائد لا يستلزم علية العام بل الامر بالعكس وكذا اعتبار معلولية شئ لا يقتضى معلولية الجنس له والا لزم عدم وجود

يوجد بعد ثلاثين يوما أو عشرين يوما من وقت الرؤية فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل جاهل بطلانه وان قلتم لا فقد أبطلتم الاستدلال بالخبر وكذا فى قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس أليس تعنون بهذا ان العلة هى وقت الدلوك أم جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم وان قلتم بالثانى فنقول أى دلالة فى الدلوك الذى هو فعل الشمس فى زمان مخصوص على زمان آخر يوجد بعده من غير تعيين بل على أجزاء متعددة بتعيين بعضها سيما عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم أفيه دليل على مازعمتم من حيث العقل أم من حيث اللغة فاى الامرين ادعيتم كلفتم بيانه ولسن تقدروا عليه ثم قالوا ورود الحديث لبيان ان الصوم المامور به فى الشهر يؤدى فيه بعدد ايامه فى الزيادة والنقصان لا لبيان السبب ومجئ اللام للوقت كثير شائع فى الشرع واللغة قال عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة أى لوقت كل صلاة وقالت الخنساء يذكرنى طلوع الشمس صخرا * واذكره لكل مغيب شمس أى لوقت مغيبها هذا ولا يرد عليه ان وقت الرؤية والدلوك ليس بوقت للصوم والصلاة لما مر ان اللام لام التاريخ بمعنى عند وهو المراد من التوقيت فيكون المعنى بعد الرؤية والدلوك (قوله الى الاختصاص الكامل) ويكفى فيه الظرفية

ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم مالا يكون مركبا (وقد سمى البعض أول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة

وجنسه وهو الاذى علة أيضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس فى الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع فى النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من أن يكون فى الصلاة أو خارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير فى حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كما فى طهارة سؤر الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع النوع فى الجنس كافطار المريض فانه مؤثر فى الجنس وهو التخفيف فى العبادة وكذا فى الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى الجنس كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمى بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع الجنس فى الجنس كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم هو مؤثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع النوع فى الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما فى البدو هى آلة التطهير مؤثر فى وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل فى القوى مؤثر فى سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع فى النوع فانه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكرو القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمى البعض) ذكر فى بعض أصول الشافعية ان المناسب القريب ما يؤثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى

الجنس بعدم علة النوع وليس الامر كذلك لجواز وجوده فى ضمن نوع آخر وكان الجواب المذكور مبنى على التنزل (قوله وجوب الاعتزال) أى من النساء والغلمان (قوله كافطار المريض فانه) أى المرض مؤثر فى تخفيف العبادة مطلقا صوما كان أو صلاة أو غيرهما (قوله فيما سوى اعتبار النوع فى النوع) فان قلت لا حاجة الى استثناء اعتبار النوع فى النوع لما مر من انه يستلزم التركيب الرباعى فيندرج فى قوله ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع قلت قد سبق أيضا ان الرباعى ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودة فيه وان اعتبار النوع فى النوع من أقوى الافراد فلا بد أن يستثنى حتى لا ينتقض الحكم الكلى بالمركب من غيره حيث لا يكون أقوى منه مع تركب ذلك وبساطة هذا (قوله ذكر فى أصول الشافعية الخ) يلزم من هذا أن يكون الغريب أقوى من الكل لما سبق ان اعتبار النوع فى النوع أقوى الكل وهو راجع الى تفسير الغريب ولا مشاحة (قوله فان نوع الطعم وهو الاقتيات) الطعم بالضم الطعام وما يؤكل وبالفتح ما يؤديه الذوق والاقتيات اتحاد القوة واضافة النوع الى الطعم بمعنى اللام واضافة الجنس اليه بيانية واعترض عليه بان المراد بنوع الوصف المتعدى عليه فى الاصل ما اتفق معه فى الماهية وبجنسه ما اختلف معه فى الحقيقة ولكن اتحد فيما به الاشتراك والطعم الذى فى البر هو الوصف المتعدى عليه

(قوله لكن مجموعها) ولو سلم ان هذه الامور تفيد الظن فانما يفيد المجموع القطع اذا استند الحجية الى المجموع من حيث هو مجموع كالخبر المتواتر وأما اذا كان كل منها دليلا على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثرة الادلة (قوله ولتغيرها) حيث يصح فى وقته الكامل ويكره فى الناقص ويفسد فى غير ذلك وفيه نظر اذ لا نقص فى الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتطرق النقص للاركان والاعمال لوقوعها مشابهة بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهى عن الصلاة فى الاوقات المكروهة ويرد عليه أيضا من صار أهلا للصلاة وقت مكروه كغسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاؤها فى وقت مكروه مثله فان السبب فى حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين خرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعه من النفل المشروع فيه فى وقت مكروه حيث يخرجه عن العهدة وان كان آثما لان وجوبه ضرورة صيانة

ثم لا يخلو من ان يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الاصل وهى أعم من أولى الاربعة مطلقا) أى شهادة الاصل أعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم (وبينها وبين أخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه) أى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من أخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا (فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس أيضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا أيضا) اعلم ان التعليل بأولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل بأخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا

ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يخلو) أى الحكم بعد التعليل لا يخلو من أن يكون مقرونا بشهادة الاصل أو لا يكون ففى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل أن يكون للحكم المعلل أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من أن يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع فى الجنس واعتبار الجنس فى الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس فى النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه أو جنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم أو جنسه فى جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأى بمنزلة ما قال الشافعى رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية الحكم وقال شمس الائمة رحمه الله تعالى الاصح عندى انه قياس

والذى فى سائر المطعومات يتفق معه فى الماهية فكيف يكون الطعم جنسا له وكيف يكون الاقتيات نوعا للطعم وقد اختلف معه فى الحقيقة (قوله كالخضروات) قال فى المفصل ويجمع الصفة اذا كان فى آخرها ألف تأنيث رابعة أربعة أمثلة فعال وفعل وفعالى وأما قوله عليه الصلاة والسلام ليس فى الخضروات صدقة فلجريه مجرى الاسم يعنى الاسم الذى له مذكر فانه يجمع بالالف والتاء نحو صحراوات وقيل هو متأول بالبقولات (قوله ففى الكلام حذف) هو قوله أو لا يكون وقد يقال المفهوم من كلام المصنف ان أول الاربعة المسمى غريبا عند البعض لا يخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه وعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الحذف اذ ما اعتبر الشرع نوع وصفه فى نوع حكمه لا يمكن أن لا يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه (قوله وهو معنى العموم والخصوص المطلق) يريد ان ليس المراد من العموم والخصوص ههنا ما هو بحسب التصادق بل ما هو بحسب التحقق لكن فيه مسامحة لان مجرد استلزامها بشهادة الاصل لا يفيد العموم والخصوص مطلقا فالاظهر أن يقال يستلزم شهادة الاصل بدون العكس الا انه لم يتعرض له لكونه مذكورا فى كلام المصنف وانما غرضه ههنا مجرد بيان ان المعتبر التحقق لا التصادق وانما قلنا لا يستلزم شهادة الاصل ابا عما لجواز أن يوجد للحكم أصل معين يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لم يوجد فيه اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم المعلل (قوله لان الحكم المعلل مقيس) أراد الحكم المعلل الذى فى النوع لان علة حكم الاصل علة له فهو معلل فى الجملة وليس مراده ان الحكم المعلل فى الاصل مقيس على الاصل الشاهد كما يتوهم من عبارة التعليل اذ لا وجه له كما لا يخفى (قوله بل قد يجتمعان الخ) أورد على كون النسبة بين شهادة الاصل وأخير الاربعة عموما من وجه ان الجنس لا يوجد الا فى ضمن نوع بل فى ضمن فرد فان كان النوع الذى حكم الاصل فردا منه فقد حصل شهادة الاصل وان كان نوعا آخر مخالفا النوع الحكم المذكور فى الحقيقة فان كان نوع

واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا و يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف فى تسميته قياسا
وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها أعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون أخيرى الاربعة لانها أعم من
كل منهما من وجه فاذا
وجدت بدون التأثير
لا يقبل عندنا و يسمى
غريبا أى يسمى الوصف
الذى يوجد فى صورة
يوجد فيها نوع الحكم من
غير تأثير غريبا فالغريب
نوعان أحدهما مقبول
وهو الوصف الذى اعتبر
نوعه فى نوع الحكم والثانى
مردود وهو الوصف
الذى يوجد جنسه أو
نوعه فى نوع ذلك الحكم
لكن لا نعلم ان الشارع
اعتبر هذا الوصف
أولا

المؤدى عن البطلان
ليس غير والصون عن
البطلان يحصل مع
النقصان على ان من
ضرورته تحمل ما يلزمه
من النقص هذا على انهم
انما جعلوه سببا للنفس
الوجوب والمتغير هو
الاداء أو المؤدى (قوله
ولتجدد الوجوب الخ)
احتجاج بالدوران وقد
حكم عليه فى ركن
القياس بالبطلان وعند
من اعتبر الاحتجاج به
صحيحا فمفاده انما هو
الحسبان لان دوران
الشىء مع الشىء امارة لكون المدار علة للدائر هذا (قوله ولبطلان التقديم عليه الخ) أى تقديم من
الصلاة عليه لا وجوبها فانه مما ليس فى وسعه (قوله فان التقديم على الشرط الخ) دفع لما يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية

على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير) يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه فى جنس الحكم فهو أحد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الانواع هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على ما مر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما سبق من أن البعض يسمى أول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه فى نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله فى اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون تأثير بانها قد توجد بدون الاولين بمعنى اعتبار النوع أو الجنس فى النوع لكونها أعم منهما مطلقا وبدون الاخرين بمعنى اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس لكونها أعم منهما

الوصف هو الداعى الى أن يوجد الجنس تحت ذلك النوع الذى هو مخالف لنوع حكم الاصل فى الحقيقة فما اعتبره الشارع علة للجنس لا يكون كذلك بل علة لذلك النوع المخالف والفرض خلافه وان لم يكن هو الداعى اليه بحسب وجوده تحت أى نوع كان يوجد فيه الجنس فيلزم من اعتبار جنس الوصف أو نوعه وجنس الحكم أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد منه جنس الوصف أو نوعه هذا وقد أشير فيما سبق الى ان اعتبار نوع الوصف فى جنس الحكم يؤول فى نوع آخر منه فيختار الشق الثانى من الترديد الاول فتأمل (قوله ولكن قد يستغنى عن ذكره لوضوحه) وربما لا يقع الاستغناء عن ذكره مثال ما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا فى ايداع الصبى شيأ من انه اذا استهلكه لا ضمان عليه لان المودع سلطه على ذلك والتسليط على الشىء رضا به وأما التقييد بالحفظ فلا يصح فى حق الصبى لانه لا ولاية له عليه فهو بهذا الوصف يكون معينا على أصل واضح وهو ان من أباح أحدا طعاما فتناوله لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله فتركنا هذا الوصف لوضوحه ومثال ما لا يستغنى عن ذكره فيذكر ما قال علماؤنا فى طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة لان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو يصح من الحر كنكاح حرة وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحل الذى يبتنى عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق فى النصف الباقى بمنزلة الحر فى الحل لانه ذلك الحل بعينه ولكن فى ذلك المعنى نوع غموض فتقع الحاجة الى ذكر الاصل (قوله وحينئذ يصح) أى حين استلزام التعليل بالوصف المؤثر لشهادة الاصل (قوله أو المراد انه لا يقبل الخ) أى لا يقبل بالفعل ولا يصح العمل به ما لم يكن ملائما لما سبق من أن الملاءمة كاهلية الشهادة ولا يصح العمل بدونها وليس المراد انه لا يجب القبول اذا لم يكن ملائما ليرد ان المصنف صرح فيما قبل باشتراط التأثير فى وجوب القبول فلا يصح حمل كلامه

(وانما اعتبرنا التأثير لانه) أى القياس (أمر شرعى فيعتبر فيه) أى فى القياس (اعتبار الشرع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشرع أو اعتبر جنسه (ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين
وقوله فى المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت بماء الحديث

من وجه فتوجد بدون التأثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة ومايتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لايستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين باعتبار أن يوجد فى الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لايلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله وانما اعتبرنا التأثير) فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما ان القياس أمر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة وأجيب عن الاول بان كون القياس أمرا شرعيا لايقتضى الا أن يكون له أصل فى الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب على مافسر ثم به التأثير فممنوع ولم لايكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه أخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر أيضا وعن الثانى بانه لايدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور ولايخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو اجماع بل بوجوه أخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير فى هذا المقام مايقابل الطرد فمعناه أن يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المصنف أولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التأثير فى الامثلة المذكورة فى قوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة

هذا على الاكتفاء بالملائمة (قوله وفيه نظر لان التحقق الخ) قد يتكلف فى الجواب عنه بان يقال لما كان أحد نوعى الغريب وهو المردود مما لم يعلم ان الشارع اعتبره أم لا على ماقرره المصنف دل على جواز عدم اعتباره فى الجملة وهو يقتضى انفكاكها عن التأثير فى الجملة والانفكاك عن التأثير يقتضى جواز التحقق بدون المجموع ونظر الشارح انما يتوجه اذا لوحظ النسبة بينهما وبين الاربعة بدون ملاحظة المعنى الذى اعتبر فى الغريب المردود (قوله فممنوع) قد يدفع المنع بانه لو لم يعتبر اعتبار الشارع عليه ذلك الوصف بالوجوه التى بينا انها بها يعلم وجعلناها علة من عند أنفسنا لزم نصب الشرع من عندنا وذا غير جائز وبالجملة العلة المعتبرة فى الشرع مايصلح دليلا على الخصم بحيث لايمكن معارضتها ولا مناقضتها فوجب أن تكون العلة مما اعتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى تكون مسلمة عند الخصم ومعراة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لايكفى الجنس البعيد والظن المذكور ولايكفى لان المعتبر هو الظن الذى دل دليل قطعى على اعتباره فى حق وجوب العمل ولم نقل ههنا دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير اعتباره لايصلح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال فخر الاسلام فى رد كفاية الاخالة الخيال أمر باطل لانه ظن لاحقيقة ولانه باطل لايصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه لاينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لاتحتمل لزوم المعارضة كما لاتحتمل لزوم المناقضة كما ذكرنا فيما سبق (قوله والظاهر ان مرادهم الخ) قال المحقق الشريف هذا القول من الشارح يناقض ما ذكره فى بيان المناسبة من ان المذكور فى كلام فخر الاسلام ومن تبعه الى قوله فظهر ان الملائمة هى المناسبة وانها تقابل الطرد وذلك لانه جعل الملائمة ههنا نفس التأثير وهناك مقابلا له وأجيب بان المراد بالتأثير ههنا غير ماهو المراد ثمة بدليل قوله سواء كان مؤثرا

لجواز أن يكون ذلك لكونه شرطا فقط قبل عليه بطلان تقديم المشروط على شرطه ضرورى وأظهر من بطلان تقدم المسبب على سببه لجواز أن يثبت الشئ باسباب شتى ورد بان صحة الاداء لاتتوقف على شرط نفس الوجوب كما لاتتوقف على شرط وجوب الاداء ولما ثبت بطلان التقديم على الوقت علم انه لانتفاء السبب ولايخفى مافيه وبان التوارد فى السبب باطل على مابين فى محله بانحائه الثلاثة بلا ريب واللازم الاعم لازم للاعم نعم يجوز أن يكون البطلان لكون الوقت شرطا للاداء وجوابه

ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة وأنت خبير بما فيه (قوله وان لم يكن مؤثرا فى ذاته) بل ليس بمؤثر اصلا

فى المضمضة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما فى حل الميتة وكذا الانفجار الدم فى قوله عليه الصلاة والسلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر فى وجوب الطهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما مؤثرا فى التخفيف أما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدى الرب الا طاهرا وأما فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم خلقها الله تعالى فى أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا وفى الحرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء وأما فى كونه مرضا فلانه ليس فى وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة قطعا وفى قوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك لعدم قضاء الشهوة بين له أثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال ففى الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أى وغير المذكورات من أقيسة النبى عليه الصلاة والسلام وأقيسة الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما قال النبى عليه الصلاة والسلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربته كذا أورده فخر الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعالى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله تعالى عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه مثل الجد مع الاخوين كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادى أكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا اعتبر أحد

بالمعنى الذى ذكره المصنف أم لا (قوله فى الامثلة المذكورة الخ) أجيب بانا لا نسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو الطوف فى سقوط النجاسة وكذا انفجار الدم فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما وكذا عدم الاتيان بما ينافى الصوم فى عدم انتقاضه بالنصوص المذكورة فى الامثلة وكلها انواع وعلى تقدير عدم كونها أنواعا فلا أقل من كونها أجناسا قريبة (قوله وكما اختلف الخ) قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه ومن تبعه من الصحابة كابن عباس رضى الله عنه بنو الاعيان وبنو العلات من الاخوة والاخوات لا يرثون مع الجد بل الجد يستبد بجميع المال كالاب وهو قول أبى حنيفة رحمه الله وبه يفتى وقال على وابن مسعود

وماذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير فى شئ (قوله كالنار فى الاحراق الخ) النار مؤثرة حقيقة عند الحنفية وسبب الاحراق طبعا وهو لا ينافى استقلال البارى تعالى فى الخلق والايجاد أصلا وهذا من المسائل التى خالفهم الاشعرية كما ان الحال على هذا المنوال فى خلق الافعال قال الشيخ أحمد السرهندى فى المكتوب الثمانين ومائتين المختار تأثير القدرة الحادثة فى أصل الفعل ووصفه معا اذ لا معنى للتأثير فى الوصف بدون التأثير فى الاصل ولا محذور فى القول بالتأثير وان كبر ذلك على الاشعرى اذ التأثير فى القدرة أيضا بايجاد الله سبحانه كما ان نفس القدرة بايجاده تعالى أيضا ومذهب الاشعرى داخل فى دائرة الجبر فى الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير أصلا هذا كلامه ثم بين الفرق بين المذاهب بما حاصله ان المذهب الحق ان العبد فاعل باختياره ومؤثر فى فعله حقيقة ويسند الفعل اليه حقيقة وان مذهب الاشعرى ان قدرة العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل

وعلى هذا قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله وأما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وأيضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره) أي تأثير المتعين في عدم التعيين (في الودائع والمغصوب) فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة (وفي النفل) فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه (فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره و بعض العلماء احتجوا بالتقسيم) أى على العلية في القياس (وهو ان يقول العلة اما هذا أو هذا أو هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير) أي غير هذه الاشياء التي ردد فيها (بالاجماع مثلا) انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص (بعدما ثبت تعليل هذا

طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب (قوله وعلى) هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا في أقيسة في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان المسح أثرا في التخفيف فانه أيسر من الغسل و يتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا أثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا أن يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان أصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين (قوله و بعض العلماء) قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك أن تقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه أو لان الاصل

وزيد بن ثابت يرثون مع الجد وهو قولهما وقول مالك والشافعي (قال المصنف فغير معقول) وقيل معناه ان هذا الكلام غير معقول لما انه لا يصدق كما لا يصدق كلما الاتفاضه عن مسح الخف وقيل معناه ان هذا التعليل غير مدرك بالعقل لان القياس الذي هو دليل شرعي يعتمد عليه اعتبره الشارع وليس العقل مستقلا باستخراجها (قوله اللهم الا أن يقال الخ) أشار بكلمة اللهم الى ضعفه وذلك لان المراد بالتأثير على ما عرف مرارا اعتبار الشرع الوصف علة ولم يعتبر الشارع الركنية علة للتثليث والاركان التثليث في مسح الخف والتيمم سنة وليس كذلك (قوله السبر والتقسيم) وقد يسمى السبر أيضا كذا ذكره الشارح في حواشي العضد وأما قول المصنف احتجوا بالتقسيم فاما تسمية للكل باسم الجزء أيضا واما اكتفاء في التعبير عن الكل بذكر الجزء كما يقال قرأت الم و يراد سورة مستهلها ذلك (قوله وهو حصر الاوصاف الخ) التحقيق ان الحصر راجع الى التقسيم والسبر الى الاشكال فان المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم والاشكال نفي لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فيناقض قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه في بادي الرأي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل والفكر فلا تناقض (قوله لان عدالته الخ) فيه اشارة الى دفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لكلامه لكن في تقريره بحث وهو ان المذكور في المدعى عدم الوجدان والمذكور في الدليل عدم الوجود فلا ارتباط بينهما وهذا انما يلزم من تغيير عبارة المحقق في شرح المختصر وهي هكذا يكفي في بيان الحصر اذا منع أن يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف و يصدق فيه لعدالته وتدينه وذلك مما يغلب ظن عدم غيره لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كانت لما خفيت على الباحث عنها وغاية الامر ان يقدر بعد قوله فلم أجد سوى هذه الاوصاف فلا يوجد غيرها و يؤيده ان الكلام في بيان الحصر أي الانحصار وهو عدم الوجود لا عدم الوجدان فقط و يكون الدليل ناظرا الى هذا المقدر و يقال عدالته يغلب ظن عدم غيره بواسطة تغليبه ظن عدم الوجدان كما فهم من كلام المحقق لكن يبقى فيه شيآن أحدهما ان التصديق اذا توجه الى عدم الوجود لم يحسن قوله و يصدق وحينئذ للمعترض أن يبين وصفا آخر والآخر ان الاقتصار على قوله اذ لو وجد لما خفي عليه بنوعيه كما لا يخفى على الفطن ثم في قوله أو لان

عدم الغير وحينئذ للمعترض أن يبين وصفا آخر وعلى المستدل أن يبطل عليته والالما ثبت الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك أيضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي المستدل أن يقول بحثت فلم أجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل أخبر عما لا طريق الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعترض أن يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا وأما على ما ذكره المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاحالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما[2] له الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علته اما أن يكون في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو اجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص أو اجماع وأما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة

الاصل عدم الغير فيه مناقشة وهي ان كون الاصل العدم لا يغلب الظن على العدم غايته أن لا يثبت الوجود الا بدليل وهذا يحصل مع الشك أيضا (قوله فيلزم انقطاعه) أما اذا بطل فلا يلزم اذ غايته منع مقدمة من مقدمات دليله وهو مقتضاء لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والا لكان كل منع قطعا وقيل انه ينقطع لانه ادعى حصرا ظهر بطلانه والحق انه اذا أبطله لم يلزم الانقطاع لان له أن يقول هذا مما علمت ببادي الرأي انه لا يصلح للعلية فلم أدخله في حصري وأيضا فانه لم يدع الحصر قطعا بل ظنا وهو فيه صادق فيكون كالمجتهد اذا ظهر له ما كان خافيا عليه فانه غير مستنكر (قوله مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر) أي في جميع أحكام الشرع فان الشارع لم يعتبر في القضاء ولا الشهادة ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا في غيرها فلا يعلل به حكم أصلا (قوله كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق) فان الشارع وان اعتبره في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاه في أحكام العتق فلا يعلل به شئ من أحكامه (قوله عما لا طريق الى معرفته الاخبره) قد يمنع هذا الجواز أن يخبر مجتهد آخر بوجه مناسبة غفل عنه هذا فلا يكون الطريق منحصرا في خبره (قوله وأما على ما ذكره المصنف) قيل انما يلزم أن يكون من المسائل القطعية على تقدير رجوعها الى النص والاجماع لو لزم قطعية دلالة أحدهما على علته ما علق الشارع الحكم به وهو ممنوع ولو سلم فانما يلزم قطعيته لو كان المرجع النص أو الاجماع فقط وليس كذلك بل قد يرجع الى المناسبة أيضا وكلام المصنف ليس بقطعي في انحصار المرجع فيهما كما لا يخفى (قوله أو استنباط) نقل جدي في فصول البدائع كلام الغزالي ولم يذكر الاستنباط وأطلق

النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر أو البكارة فهذا اجماع على نفي ماعداهما وتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك) الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما (وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص أو الاجماع أو المناسبة

ثابتا له حقيقة وان مذهب الجبرية نفي الفعل عن الفاعل حقيقة ونفي الاختيار والقدرة حقيقة وان مذهب المعتزلة ان أفعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها وهو مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد بالفعل لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد ألفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن اغانفهم من الكسب التحصيل وليس هو الا الادخال في الحصول والموجب للجبر المحض ليس سوى القول بانه لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة (قوله اشتغال ذمة المكلف) والذمة هي العهد ونقضها يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة أي عهدا وقال عليه الصلاة والسلام

وبالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم فى كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص فى الحالين) أى فى حال وجود الوصف وعدمه (ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث) فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود فى الحالين أى حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب أما عند القائلين بالمفهوم فظاهر وأما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر فى مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت فى الحالين أما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت وأما حال وجود الحدث فلانه ينبغى انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء أما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلا (وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب كجوع وعطش (ولا ...) ... علل الشرع أمارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم فى حقه تعالى أما فى حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود

الاعرابى انه لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم فى نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان أقر به أكثر منكرى القياس فهو دون الاول وأما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل النص أو الاجماع عليه دون علته كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا أنكره كثير من الناس (قوله وبالدوران) احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أى ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد و بعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص فى حالتى وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له أى النص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما فى الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول أصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان) يعنى ان النص قائم فى حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذى هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضا النص قائم فى حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذى هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة أو بالاباحة الاصلية أو النصوص المطلقة فى القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا (قوله والوجود عند الوجود) كان الاحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلى أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما فى المتضايفين أو تأخر كما فى المعلول أو غيرهما كما فى الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعى انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال

عدم الخلاف فيه (قوله احتج بعض الاصوليين) واختلفوا فقال بعضهم انه دليل قطعى وقيل دليل ظنى ومرادهم ان الاطراد دليل على العلية من غير اشتراط ملاءمة وتأثير (قوله أى ترتبه عليه الخ) فان قلت قد اعتبروا فى الدوران صلوح العلية فيجب ذكره قيل لو اعتبر هذا القيد فيه لخرج الى المناسبة ولم يكن قسما آخر (قوله كالاطفال) قال المحقق الشريف لو أخر التمثيل بمثال الاطفال لكان أحسن لذكره ثانيا فى قوله فان الاطفال وقد يعتذر عنه بان جعل قوله وقد يقال استدلال وقوله ربما يقال

يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضا) أي لا يشترط

يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهوره غير ذلك امابانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشئ مع الشئ آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عليتها من مناسبة أو اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضا) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا الحالة الموافقة بالحالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله وقيام النص) اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه أمر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيما هو من أدلة الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة أيضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه أما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومقيد الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين أحدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بأن يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم

استدلال آخر وكلاهما منقولان من شرح المختصر وحديث الاطفال مذكور في كل منهما في عبارة القاضي ولذا ذكره في الموضعين وأنت خبير بان قوله من غير نظر واستدلال بما ذكرتم يدل على انه اعتراض على الجواب السابق لا دليل آخر فالاحسن ما ذكره الشريف (قوله ويجاب بان الاحكام الخ) الجواب لصاحب الكشف حيث قال الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز أن يكون الطرد والعكس فيها دليلا على صحة العلية فاما العلل الشرعية فبناء على مصالح العباد وانما تختلف بحسب الازمان واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل يعرف علل الشرع بالشرع والشرع هو النص (قوله فتح لباب الجهل) اذ غاية الطرد الجهل بوجود المعارض والمناقض لا عدمهما في الواقع (قوله والتصرف في الشرع) بالجر عطف على باب الجهل قال صاحب القواطع اذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريق لكل قائل أن يقول ما أراد ويحكم بما شاء (قوله أحدهما أن اشتراط الحدث في وجوب البدل الخ) قد عرفت فيما سبق ان التيمم خلف عن الوضوء لا بدل منه لان البدل مشروع مع امكان المبدل منه كالمسح على الخف بالنسبة الى الرجل بخلاف الخلف فكان الانسب أن يقول في وجوب الخلف ثم ان في هذا التقرير اشارة الى اندفاع اعتراض صاحب الكفاية بشرطية النية في التيمم دون الوضوء ووجه الاندفاع ان المدعى ان كل ما هو شرط للوجوب في الخلف فهو

بدلال على العلية لانه قد الوجود عند الوجود العلية (لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به) اعلم ان تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية أما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وأما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزأ العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزأ العلة (ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة أخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له أمر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل أصلا في باب القياس وأيضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه يثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا ادل على قيام النجاسة فاكتفى

فيه) أى فى الماء يعنى فى ايجاب الوضوء (بدلالة النص) أى على وجود الحدث

(واختار فى التيمم التصريح) أى بوجود الحدث وهو قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا (وأبدا فيه ايماء) أى فى النص اشارة (الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ائتمارا لظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلاة (وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم (والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه) هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له ممنوع أما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر فى المتن وأما حال عدم الوصف وهو غير مذكور فى المتن فعندنا الادلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت

وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة

ان وجوب الوضوء بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب الوضوء عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من اضمار أى اذا قمتم من مضاجعكم أو اذا أردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فان قيل البدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء فى الغسل لانه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لا على أن يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير أى لو سلم ان العلة هى الحدث فهى لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما فى الحديث

شرط للوجوب فى الاصل لا أن كل ما هو شرط فى الخلف فهو شرط فى الاصل كيف وتعذر الاصل شرط فى الخلف ولا يمكن أن يجعل شرطا فى الاصل (قوله فالظاهر انه من قبيل المضمر الخ) اشارة الى احتمال آخر وهو ان الارادة سبب للمقام فأقيم المسبب مقامه أو انه من لوازم التوجه الى الصلاة فيكون من اطلاق اسم أحد لازمى الشئ على الآخر (قوله من قبيل المشاكلة) لاشك ان المشاكلة من قبيل المجاز والعلاقة فيها التعاون فى الخيال كما حققه فى حواشى المطول لا الوقوع كما فى الصحبة كما هو المشهور لان العلاقة مصححة للاستعمال الذى به الوقوع فى الصحبة ومتقدمة عليها (قوله وهذا مبنى على اعتبار البلغاء) رد على صاحب الكشف حيث قال فى الجواب عن السؤال بانه هل يجوز أن يكون الامر شاملا للمحدث ايجابا ولغيرهم ندبا انه لا يجوز لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية ووجه الرد ان التناول ههنا بطريق رموز البلغاء وهو بحسب الدلالة لا الاستعمال ويسمون مثله مستتبعات التراكيب فلا يلزم الالغاز والتعمية واعلم ان كون الآية دليلا على فرضية الوضوء لا يدل على انحصار الدليل فيه ليرد ان آية الوضوء مدنية بالاتفاق والصلاة فرضت بمكة فيلزم جواز الصلاة بلا وضوء الى حين نزولها اذ يقال بعد تسليم بطلان اللازم يجوز أن يثبت فرضية الوضوء بالوحى الغير المتلو والاخذ من الشرائع السابقة كما يدل عليه ما روى من انه عليه الصلاة والسلام توضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئى ووضوء الانبياء من قبلى فان قلت اذا ثبت فرضية الوضوء قبل نزول الآية فما فائدة نزولها قلت لعلها تقرير أمر الوضوء وتثبيته فانه لما لم يكن عبادة مستقلة احتمل أن لا يهتم الامة فى شأنه ويتساهلون فى مراعاة شرائطه وأركانه بطول العهد عن زمن النبى عليه الصلاة والسلام وانتقاص الناقلين يوما فيوما بخلاف ما اذا ثبت بالنص المتواتر الباقى فى كل زمان على ان فى ورود الوحى المتلو تأتى اختلاف العلماء التى هى رحمة

فلا يكون النص حينئذ الا

(فصل * لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك) أى لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك

وان أرادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم والمراد بها فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق وهى محل الوجوب وبها تثبت الاهلية قال الاخسيكثى فى أصوله الآدمى يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء وقال فى التحقيق حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشراء الولى وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولى وهو ورد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه فى مصنفه فى أصول الفقه ان تقدير المال فى الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التى لا حاجة فى الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال بل هذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال الشيخ رحمه الله هى ثابتة بالاجماع فمن أنكرها فهو مخالف للاجماع انتهى كلام التحقيق ويريد بمن لم يشم رائحة الفقه فخر الدين الرازى امام المتكلمين والاشتغال يحصل بقيام الاهلية وصلوح المحل وانعقاد السبب وهذا نفس الوجوب

على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له

فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه تعرض فى الشرح لحال العدم أيضا زيادة لتحقيق المقصود يعنى انا لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر فخر الاسلام رحمه الله ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعى رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام فى التعليل لغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله أربعة الاول اثبات السبب أو وصفه الثانى اثبات الشرط أو وصفه الثالث اثبات الحكم أو وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر بمثله فى التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب أو صفته لانه اثبات الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى أو صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم أو صفته ابتداء لانه نصب أحكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشرع أصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص أو اجماع كون الشئ سببا أو شرطا لحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شئ آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل أن يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا أو يجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى

(قوله والغضبان صيغة مبالغة الخ) فى الكشف لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قل لانه لا يخلو عن شغل البته فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار المبالغة (قوله ثم جملة ما يقع الخ) قد مثل المصنف لكل من الاربعة لكن فى تمثيله لاثبات الشرط بالشهود فى النكاح بحث وهو انه قد وجد لجواز النكاح بلا شهود أصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والجواب ان اشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل ذى خطر مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص باشتراط الشهود فيه ولا يوجد أصل فى المشروعات بهذه الصفة ليقاس عليه (قوله لانه اثبات الشرع بالرأى) أما فى اثبات السبب فظاهر وأما فى اثبات صفته فلان السبب لما لم يعمل بدون صفاته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب وكان ذلك نصب شرع بالرأى وليس للعباد نصب الشرع بل لهم مباشرة الاسباب المشروعة (قوله لان هذا ابطال للحكم الشرعى الخ) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده وكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه

جوازه

(وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربا والريبة) جواب اشكال وهو انكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الربا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة ههنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان النقد مزية على النسيئة (وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال (وصفتها) بالجر أي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط أو صفته كالشهود في النكاح) هذا نظير اثبات الشرط (وكونهم رجالا أو مختلطة) نظير اثبات صفة الشرط (ولاثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء أما اذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله (فان له) أي لاشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله أصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه أصلا) أي لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع سائر السلع) فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا) انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن أصول الامام فخر الاسلام ولم أدر ما مراده فان أراد ان القياس لا يجري في هذه الاشياء أصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما أنكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشرع بعينه أصل يصح تعليله وأما اذا وجد له فلا بأس به وان أراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه أن يقول لا يصح القياس الا اذا كان له أصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة

جوازه و واختيار فخر الاسلام رحمه الله وأتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز أن تثبت بالتعليل ان وجد لها أصل في الشرع وتمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لانه ان أراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان أراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب أو الشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فالحكم والجميع سواء في انه لا يثبت فيه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واستخراج الفرق بين مذكور في أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم (قوله وقولنا الجنس) قد توهم ورود الاشكال بانكم أثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجود الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له أصل في الشرع وههنا الوقاع أصل للاكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان

كا يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات أصل الشرط (قوله مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات) هذا مذهب مشايخنا الحنفية وذهب الامام الشافعي رحمه الله وأحمد بن حنبل والمالكية الى جريانه فيهما واليه مال ابن الحاجب مستدلا بعموم أدلة حجية القياس وردّ بالمنع فان الحدود مما يفضي الى انهدام بنيان الرب وزوال العرض بهتك الاستار عند ملا الناس والكفارات من

ويترتب عليه وجوب الاداء وللاول تقدم في اعتبار العقل وسبق في الملاحظة وعليه قلنا فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فأي شئ يجب اداؤه وهذا هو مراد صاحب الكشف من قوله اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في محاذاة وجوب الثمن بالشراء ووجوب أدائه بعد المطالبة وليس المراد منه تصور من عليه الوجوب أو تصور أحد غيره ولا ان المراد يجب وقوعه بدون أن يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيآن في اعتبار العقل مع نسبة الترتب بينهما وقد يقال ان وقت الواجب في الصلاة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمن ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع أو حين يضيق الوقت وما قيل ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو اداء المال في زمان

مابعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص ليس بشئ لبعده عن قصد القوم لان ما ذكره ليس فرقا بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا (قوله وأيضا) اشارة الى افتراقهما فى الوجود (قوله لعدم الخطاب)
قيل عليه يلزم أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب واتيانا بالمأمور به ورد بان نفس الوجوب ثابت فى حقهما بتحقق السبب
وهو نعم الله تعالى أو الوقت وانما اللازم من انتفاء الخطاب انتفاء وجوب الاداء وقوله تعالى فعدة من أيام أخر تأخير الاداء الى وقت آخر
ولا نسلم انه غير مأمور به وما قيل ان عند الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما فى الواجب المخير مبنى على عدم الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء على ما ذهب اليه الشافعية وبعض الحنفية وأنت تعلم ان ذلك بعد الاعتراف بالفرق بينهما فى الواجب المالى بان
الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال مما ليس ينبغى اذ نقول ان الواجب هو الصلاة والاداء فعل فى تلك الهيئة بلا فرق
وكون المال أمرا موجودا فى الخارج بنفسه لا يفيد لان تعلق الوجوب بنفس المال مما لا يتصور بل تعلق حق البائع هو نفس
وجوبه والاداء فعل فى هذا الحق (قوله من وجوب الاصل) الذى هو نفس الوجوب ولا بد من
أن يكون ذلك ثابتا حتى
يتصور وجوب أدائه
وأداؤه (قوله لما ذكرنا
من عدم الخطاب) لان
خطاب من لا يفهم لغو
قيل عليه اللغو انما يلزم
ان لو كان مخاطبا فى حالة
النوم مثلا وليس كذلك
بل هو مخاطب بان يفعل
بعد الانتباه ورد بان
الخطاب انما يكون بفهم
المخاطب ولا فهم له حالة
النوم ونفس الوجوب
ثابت فى تلك الحالة ومعنى
خطاب المعدوم انه
يتوجه اليه الخطاب
السابق على وجوده
بعد دخوله تحت الوجود
وثبوت الاهلية له لبقاء
الشرع بعينه الى قيام
الساعة ثابتة فى
الصحف وفى أذهان الحفاظ وثبوت أمره صلى الله عليه وسلم فى حق من وجد بعده ليس باعتبار
وهى
اللفظ الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل باعتبار وصول اللفظ الدال على المعنى الذى يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم
على ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر أمره عليه الصلاة والسلام اياه وبلغ اليه وهو موجود
فاهم لخطابه ومتمكن من أمره وان لم يكن كذلك فى عصره عليه الصلاة والسلام (قوله ثم اذا كان الوقت الخ) هذا الاستدلال أورده
المصنف رحمه الله لاثبات مذهبه الذى اختاره وهو ينتهض حجة لما ذهب اليه الائمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت
ليس بسبب للوجوب على ما فصلناه فى ناظورة الحق وغيرها (قوله فالجزء الذى اتصل به الاداء) ولا يخفى عليك ان هذا يلزمه كون الصلاة
التى هى المسبب عن الوقت معرفا للسبب وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومفوت للمقصود الذى هو التعريف بما هى علامة له هذا
على انه لا تقدم للجزء المقارن له عليها (قوله فان اعترض) الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لا نقصان فيه ولا فساد وانما النقصان فى
العمل لوقوعه مشابها لعمل عبدة الشمس لمقارنته الغروب فلا يرد انه لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع نقصانها وتتأدى بها

يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من
أصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فأورد القتل بالمثقل اشكالا فأجاب بانا
لا نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان
سواء كان بالسيف أو بغيره فالسبب واحد لا غير وأما مسئلة حرمة الربا بالجنس فأوردها فخر الاسلام مثالا
لا اشكالا فقال أما تفسير القسم الاول أى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم
النسيئة وهذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد أصلا نقيسه عليه بل
يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل
الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا حكما استوى فيه شبهته بحقيقته
لما روى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الربا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة
كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل

اشد الزواجر فيحتاج الى دليل أقوى من القياس وأما ما اشتهر من ان ثبوت حد شرب الخمر بالقياس
حيث قال على رضى الله عنه حين تشاور الصحابة فيه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فأرى
عليه حد الافتراء فجوابه انه محمول على السماع وعلى انه بيان وجه المسموع أو على انه مجمع عليه وذا بيان
سنده كيف والافضاء بهذه المراتب فى غاية البعد فليس فى معنى الخلوة ومقدمات الزنا وصور الانذار
أقرب منه بكثير (قوله بالنص) وهو قوله عليه الصلاة والسلام والفضل ربا (قوله والاجماع) فان من باع
عبدا لجارية بشرط ان يسلم المشترى اليه ثوبا لا يقابله شئ من العوض لا يجوز اجماعا (قوله ووجدنا فى
النسيئة شبهة الفضل) فيه بحث وهو ان الدليل المذكور معارض بان حقيقة الفضل لما لم يحرم عند
وجود أحد الوصفين فلأن لا يحرم شبهه بالطريق الاولى ويمكن أن يجاب بان ما ذكرتم يدل على الحل وما

(والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا المعنى لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

الكامل لان ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولان الكافر والمجنون والصبي والحائض اذا صاروا أهلا في الجزء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان السبب في حقهم ليس الا الجزء الذي أدركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت في ذمتهم كامل اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل ذلك النقص ضروري لو أدى فيه لانه مأمور بالاداء فيه واذا فات الوقت عدم الضرورة فلا يخرج عن عهدته الا بكامل بخلاف مالو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثما لان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة وصلاة الجنازة لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو أدى عند التلاوة والحضور (قوله لما كان الوقت الخ) قيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني ورد بمنع معنى السببية في لما بل هو

بمعنى اذا يدل على مقارنة أمر لامر ولو سلم فالاتساع سبب لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز أن يكون الجواب قوله فيعني وقوله جاز يكون صفة لقوله متسعا لا جوابا لما (قوله وأما الفجر فان الخ) قيل عليه شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل متعذر على ما ذكره فعند الاتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة فورد بان مراده من الاقبال على الصلاة هو استيعاب الوقت بالصلاة والمراد من اعتراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء مشابها لعبادة الكفار لا وقوعه خارج الوقت ولا يكون مخالفا لمقتضى كلام القوم الذي هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعد طلوع الشمس وما قبل المغرب وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها وبان العصر يخرج الى ما هو وقت في الجملة بخلاف الفجر (قوله فكل الوقت سبب الخ) يخالف ما تقرر عندهم ان ما هو سبب للاداء هو سبب للقضاء والا لم يكن قضاء لما سبق من الواجب بل اداء لما وجب بسبب آخر وما قيل (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) لانه لما سار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بعبادة الكفار فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل كذا حققه شمس الائمة السرخسي وابن الهمام رحمهما الله (قوله وقت الغروب) اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتحرى طلوع الشمس وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فتصلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصحة مع الكراهة لاحاديث في الصحيحين تقتضي كراهة الصلوات فيها وفاقا ...

وهي الحلول اذا لنقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة واثبتنا به شبهة الربا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت) علية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا أو ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة

ذكرنا على الحرمة والترجيح للمحرم احتياطا لما تقرر عندهم (قوله لكنه ثبت بصنع العباد فاعتبرنا) فيه بحث لان بيع المصنوع من الذهب والفضة يجوز لغير المصنوع مع وجود الفضل الثابت بصنع العباد (قوله أخذ الجنس شبهة العلة) قيل القول بثبوت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلية قول بتوزيع أجزاء العلة على أجزاء المعلول وهذا التوزيع باطل بالاتفاق والجواب انا لا نسلم ذلك فان التوزيع هو ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك فان النسيئة ليست بعضا لحرمة الفضل وثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين انما هو باعتبار ان أحد الوصفين علة تامة لثبوتها الا باعتبار التوزيع (قوله والحق في مسئلة الخ) اعترض عليه بان مراد المصنف بقوله ان يثبت عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل بان يكون مؤثرة في العلة بالمعنى الذي ذكر فيما سبق وهو اعتبار الشارع نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو

وهي الآن كانت انتقصا ان في الوقت منعت ان يصح فيه ما نسب عن وقت لا نقص فيه لانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا وصرح الزيلعي
بعدم الصحة (قوله لم يتعين بتعيينه) نصا بان يقول عينت هذا الجزء للاداء وقيل بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وقال السيد الشريف
هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجزء للسببية ليس في وسع العبد (قوله تعين فعلا كالخيار الخ) قيل بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد
فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب أحدها ولا ومن الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء
منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه قال السيد الشريف قدس سره هذا الحصر لم
يقع في موقعه لاقتضائه أن يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب
وكذا قوله ويتعين بفعله في الموضعين ليس كما ينبغي (قوله ومعرف بالوقت الخ) اختلف شراح كلام فخر الاسلام في تفسير قوله لانه قدر
وعرف به فبعضهم جعله من المعرفة وآخرون من التعريف واليه ذهب المصنف رحمه الله حيث قال الامساك عن المفطرات الخ قيل

عليه دخول الوقت في تعريف الصوم لا دخل له في المعيارية لا اشكال بان يكون المراد الدخول على وجه
مخصوص وهو أن يكون
الامساك الشرعي مقارنا
لجميع أجزاء النهار غير
زائد ولا ناقص وهذا
يقتضي المعيارية وردبانه
لما كان الصوم عبارة
عن الامساك المذكور
على الوجه المخصوص
يكون النهار معيارا له بلا
تكلف أصلا (قوله
وسبب للوجوب) قال في
التقويم شهود الشهر
سبب الا ان الدليل قام
لنا باباحة الاكل ليالي
الشهر كله وانه لا يكون
فيها الصوم فعلم ان المراد
بالشهر أيامه وقال شمس
الائمة السرخسي السبب
مطلق شهود الشهر على
ما هو الظاهر من النص
والاضافة فان الشهر
اسم لمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب
على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض في
الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه لكن أسلم
في آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو
شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تفيد بمجموعها
رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ويؤيد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء الوجوب تقدم السبب على المسبب فلو كان أول
جزء من كل يوم سبب الوجوب لم تكن الايام معيارا للصوم والاجماع على خلافه (قوله فيه نظر) أجيب عنه بان الكلام في المريض الذي
لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز أما الذي يخاف ازدياد المرض كالحمى فان الرخصة تتعلق في مثله بلحوق ازدياد المرض
... نعا المرض فهو كالمسافر بلا خلاف وهو محمل كلام الكرخي رحمه الله في عدم الفرق بينهما

ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت
عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملاءمته وهذا هو المختلف فيه
من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير
أو الملاءمة

جنسه لان لا يخلو من أحد الامرين وهو كونه مؤثرا أو ملائما كما زعمه الشارح وقد يجاب بان مراد
الشارح تقرير كلام المصنف على وجه يتناول مذهبي الحنفية والشافعية وتخصيص كلامه بمذهب
الحنفية عند عدم التخصيص مما لا حاجة اليه

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله (فصل في الاستحسان))